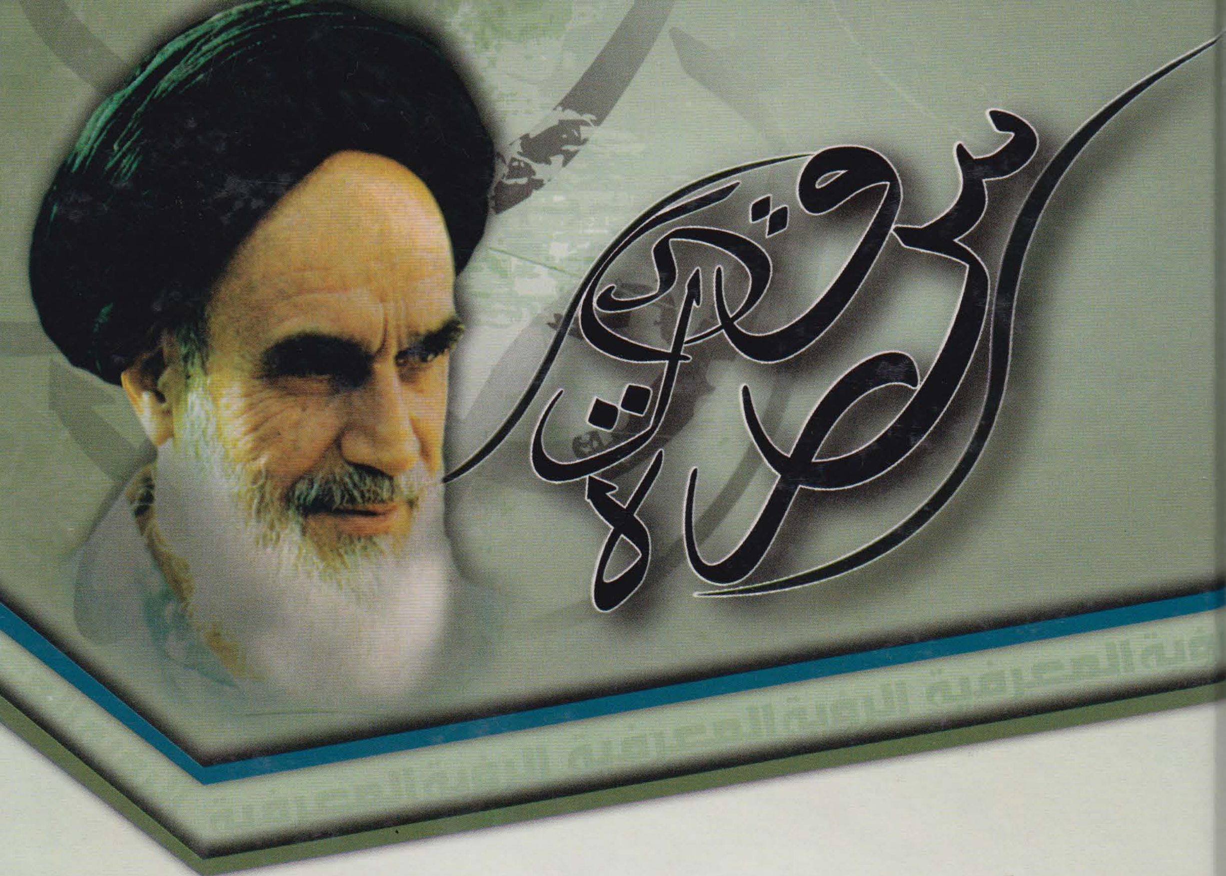


الرؤية المعرفية

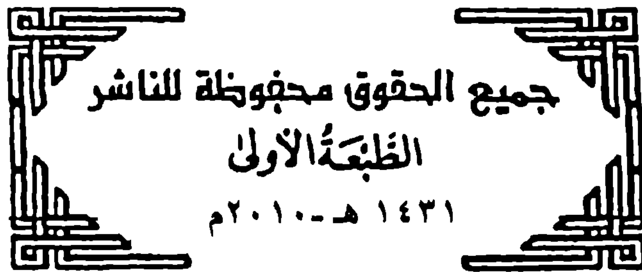
عند الإمام الخميني (قدس سره)

عباس صبحي كنعان

مؤسسة التاريخ العربي

الرؤية المعرفية
عند الإمام الخميني قدس سره

الرؤية المعرفية
عند الإمام الخميني قدس سره



THE ARABIC HISTORY
Publishing & Dstributing

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

العنوان الجديد

بيروت - طريق المطار - خلف غولدن بلازا - هاتف ٠١/٥٤٠٠٠٠ - ٠١/٤٥٥٥٥٩ - فاكس ٨٥٠٧١٧ - ص.ب. ١١/٧٩٥٧

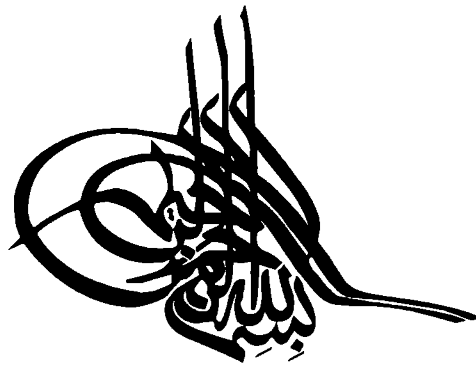
Beyrouth - Air port street - Golden plazza - Tel: 01/540000 - 01/455559 - Fax: 850717 - p.o.box 7957/11

عباس كنعان

الرؤية المعرفية عند الإمام الخميني قدس سره

[رؤية معرفية في فهم النص الديني]

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان



إهـداء

إلى العاشق... لسر الله

إلى المعشوق... في الطريق إلى الله

إلى روح الله...

هذا العمل هدية

تقديم

بقلم: د. خنجر حمية

الكتابة في شخصية كشخصية الإمام الخميني قدس سره عمل محفوف بالمخاطر وبالكثير من الصعاب وهي تتطلّب إحاطة واسعة بالجوانب المعرفيّة والفكريّة والدينيّة لهذه الشخصية من جهة، وبالتجربة النضاليّة التي نهض بها صاحبها على مدى عقود من الزمن، والتي تميّزت بالكثير من الخصوبة والتعقيد ورافقتها حملة كبيرة من التحولات والأحداث والوقائع وبالرغم من الإغراء الذي تمارسه الشهرة الواسعة لهذه الشخصية والعناصر الجاذبة في مسيرة صاحبها والنجاحات التي حققها والإنجازات التي تمخّض عنها نضاله وتكشفت عنها حركته. . . فإن أي دراسة لشخصية من هذا القبيل ولمجمل جوانبها وأبعادها تفرض على الدارس وجوب امتلاك عدّة معرفية ومنهجيّة راسخة واطلاع معمّق على الظروف والأوضاع التي أحاطت بتجربتي وبالشروط المعرفيّة والسياسيّة والاجتماعية التي حكمت مجمل مسارها ورسمت صورة أهدافها ومقاصدها ومكنتها من تحقيق ما كانت تصبو إليه من غايات وتندفع نحوه.

والإمام الخميني ينتمي بشكل أو بآخر إلى تجربة معرفية ونضالية متمادية تجسدت بعض ملامحها البارزة في سياق التحولات السياسية والفكرية التي اجتاحت العالم الإسلامي مطلع القرن العشرين في ضوء انكشاف مشهد العالم عن هيمنة غربية على صورة استعمار شامل، وعن انحطاط لا مثيل له للمجتمعات الإسلامية كان وليد صراعات وتوترات متنوعة المنابع والمصادر والبنى، مختلفة الأشكال والمظاهر، غذّتها سلطات محليّة قامعة ومستبدّة وإدارات مهترئة موبوءة فاسدة من جهة وانكفاء للدين إلى حدود ممارسات طقسيّة شعائريّة غذّتها قيم محليّة موروثة، وحدّدت أشكالها تقاليد شعبيّة راسخة، وتقوقع للممارسة الدينية انتهى إلى عزلة تامة جمّدت تعاليم الدين في حدود المدارس والكتب، وعطلت فعاليته النشطة وتأثيره في سياق التاريخ والاجتماع، وفي مجال توجيه القدرات والطاقات، وضبط نطاق الممارسات الفرديّة والاجتماعية، وبناء الوعي والشخصيّة. . .

وإذا كانت كل حركات النضال والإحياء التي شهدها القرن العشرون كانت تعي بدقّة ظروف المرحلة ومكمن الداء وطبيعة الإشكالية التي عصفت بالاجتماع الإسلامي في كل جوانبه. وكانت تدرك العوامل التي أدّت إلى طغيان حالة الركود والانحطاط والخمول، والضعف المستحكم القاتل، فإنها عجزت في الأعم الأغلب عن إدراك العناصر الكفيلة بتوفير الأرضية الكافية لتجاوزها والتعالي عليها، والمنهج أو الطريقة التي لا بدّ من التمسك بها لبلوغ نهوض منشود وإحياء ناجح، تبدّى في النهايات التي بلغتها ثورة

العشرين في العراق أو ثورة التنباك وحركة مصدق في إيران، أو تجربة الأفغاني ومحمد عبده، أو حركة الإحياء في شبه القارة الهنديّة أو تجربة الإخوان في مصر والشام....

أو غيرها من التجارب والحركات التي قدّم أصحابها ومحركوها وعياً وعمقاً بطبيعة الأزمة. لكنهم لم يكونوا يملكون الرؤية الشاملة لطبيعة الأهداف التي يصبون إليها، ويطمحون إلى تحقيقها، ولا لطبيعة الوسائل والأدوات التي توصلهم إلى أغراضهم على جلالتها وسمو معناها. ولقد أدرك الإمام الخميني بدقة طبيعيّة مشكلات العالم الإسلامي الداخليّة من عجز وتخلف وانهزام واستبداد وخارجية من سيطرة سياسية وأمنية وهيمنة فكرية وكان يعي عناصر القوة الكافية والقدرات المكبوتة مع إحاطة شاملة بالظروف والأحوال... هذا من جهة، وكان يملك من جهة أخرى من عمق الرؤية ما جعله قادراً على رسم ملامح الاستراتيجية الكاملة لمشروع نهوض شامل وراسخ قابل للتطبيق، مرن وحيوي، يأخذ بالاعتبار ثبات قوانين الإسلام ومبادئه وطواعيّة أحكامه وتشريعاته، وكذلك تبدلات التاريخ وسيرورة الاجتماع البشري وتعقد أوضاعه، وهذا ما مكّنه من أن يندفع في سياق حركة نضاله نحو أهدافه بثبات وثقة وبوضوح رؤية وعمق نظر وبوعي تام لحدود الشرط البشري وتعقدات أوضاع العالم.

من هنا تأتي بالدرجة الأولى صعوبة دراسة هذا المفكّر الإحيائي والمناضل الثوري. أعني من تعدّد جوانب شخصيته وتداخلها وتعقد عناصرها، فهو فقيه متبحر وفيلسوف عارف، ولاهوتيّ متبصّر يعي عمق ما يشكّله الدين أو المعرفة الدينية من فعاليّة في الحياة الروحيّة

للبشر وفي تجربة اجتماعهم. والفعالية الثوريّة الحركيّة التي تحتويها أبعاده ومضامينه، والمضامين التغيريّة التي تنطوي عليها تعاليمه. وهو يُعدّ مفكراً بصيراً بمشكلات التاريخ وقضايا الاجتماع السياسي وبمشكلات الحاضر ومآزقه..

صلب الإرادة ثابت العزيمة في مواجهة كل التحديات التي تنشأ عن سلطة قامعة مستبدة محتكرة للمشروعيّة، سالبة للعقل ولكل فاعليّة إنسانيّة.

في الكتاب الذي بين أيدينا محاولة لتبصّر جانب من جوانب هذه الشخصية الكبيرة، كان له أبلغ الأثر في تكوين تجربتها وفي رسم ملامح حراكها ونضالها التاريخيّ وفي بلورة جملة أهدافها ومقاصدها، أعني بذلك الرؤية العرفيّة التي تكاد تكون العنصر الأكثر جذريّة فيها، والأكثر حضوراً وهي دراسة لا تدعي الشمول والإحاطة، بل تضع الأسس الأولية لدراسة أكثر استيعاباً وموسوعيّة وهي كانت في الأساس دراسة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة كان لي شرف الإشراف عليها ومتابعتها.

والباحث هنا طالب للشريعة والفلسفة حصّل علومه بهمّة عالية وبنشاط ملحوظ، وهو واحد من رعيل من الباحثين والطلاب الشباب ممن استهوتهم الجوانب العميقة في شخصية الإمام الخميني، وأثّرت فيهم بعمق تجربته النضاليّة وثورته الميمونة المظفرة، وأغرتهم الآفاق الإنسانية الرحبة العميقة التي تنطوي عليها والآمال التي تفتحها على المستقبل. وهو من خيرة شبابنا الباحثين وعياً ومعرفةً ونشاطاً...

ومن الذين تُعلَّق عليهم الآمال ويُنتظر منهم الكثير... في خدمة المعرفة والإنسان على ضوء الإسلام ومن وحي تعاليمه.

ونحن إذ نقدم لدراسته هذه نتمنى له التقدم في ميادين المعرفة والعلم والتوفيق في خدمة الإسلام والإنسان.

والله ولي التوفيق.

بيروت في ١٢/ ٢/ ٢٠٠٩

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف خلق الله وأعزّ المرسلين، من بُعث رحمةً ومرشداً للعالمين وعلى أهل بيته الأنوار الزاكية والحجج الهادية أفضل التحية وأتمّ التسليم، وبعد. . .

كثيراً ما تردّد صوت الخميني المقدس في أذنيّ، وطرقت أفكاره وطروحاته أبواب ذهني منذ بداية حياتي، إلاّ أنني وبالرغم من شدة ما جذبني إلى هذه الشخصية، لم أستطع أن أَفرُدَ لها ما يمثّل ترجمة حقيقية لما يختلج في طيات عقلي ونبضات قلبي، والإحساس العميق عندما تراودني كلمات هذا الرجل الذي شغل العالم وحيَّر الشرق وأقلق الغرب بطروحاته، لكن ومنذ زمن ليس بقصير راودني شعور بأنه لا بدّ أن أقدِّم عربون وفاء لهذا القائد العظيم، ولعلّني أقترب أكثر من عمق أفكاره وطروحاته، بل لعلي أكون قد أشبعت رغبتي في ملامسة المبادئ الأساسية التي بنى عليها مباني معارفه، فأصْطَلي بذلك النور الذي أستمده ليوصل شخصيته إلى هذا المستوى القيادي والمعرفي والفكري والسياسي، إلاّ أنني أعتقد أن ما قدمْتُه في طيات هذا السفر هو رشحة من رشحات ذلك البحر الهادر، الذي يتطلب

ممن يبحر فيه أن يكون ماهراً في غوصه وقادراً على تجاوزِ الكثير من العقبات التي تواجهه. وإنني لا أصنف نفسي بهذا المستوى إلاّ أن هذه المحاولة الأولى التي يمكن أن يؤسّس عليها في مشروعي هذا، وكلّي اطمئنانٍ من أن هذه الحقائق يمكن أن ينالها ويكشف عنها كل واحدٍ منّا بقدر إمكاناته النفسية والروحية والعقلية... إلخ.

وبالرغم من كثرة الكتب التي صَدرت وكُتبت عن الإمام المقدس إلاّ أنني أجد نقصاً كبيراً في دراسة وتحقيق الجانب المعرفي للإمام والمحاولات الجادة في تعميق البحث الخاص بالمناحي الفكرية لهذه الشخصية، بالرغم من مرور الزمن الكافي لذلك.

وأملي أن تقدِّم هذه المحاولة صورة ولو كانت مصغَّرة عن بعض هذه الجوانب، لذلك فإن اختياري [رؤية معرفية في فهم النص الديني] أو [الرؤية المعرفية عند الإمام الخميني] عنواناً لهذه الرسالة هو من أجل تحديد بعض الجوانب المعرفية الأساسية لديه قدس سره وليس المقصود منها التعرض لنظرية المعرفة عنده قدس سره إذ أن تناولها يستدعي منهجاً آخرَ قد يكون أفضله التفكيك والتركيب، في حين أن ما انتهجته هو منهج العرض والتحليل، مع تقاطعه مع منهج التفكيك والتركيب، فضلاً عن محاولتي ربط التدرج المعرفي للفكر البشري منذ البدايات الفلسفية إلى المرحلة التي عاصرها الإمام المقدس، مستخدماً بقدر الإمكان لغة مبسّطة مع مراعاة عدم الخروج عن الجانب التخصصي للبحث (كالجانب الفلسفي والعرفاني والصوفي المعرفي)، وقد حاولت وبقدر المستطاع أن أتبع التوثيق الكامل لكل الأفكار

والطروحات التي أردت مقاربتها أو الربط فيما بينها خاصة فيما يتعلق بالإمام المقدس.

وقد حاولت أن أقارن بين طروحات الإمام وطروحات مماثلة لروَّاد هذا العلم، كابن عربي، والفناري وصدر المتألهين الشيرازي، والقيصري، لا على وجه المقارنة الحقيقية والكاملة بل على نحو تقريب الفكرة أو التحديد أكثر.

والجدير بالذكر هنا، أنه بالرغم من تعدّد ميادين المؤلفات التي خطّها الإمام أو المجالات المعرفية التي تناولها (العرفان، الفقه، أصول الفقه، تفسير القرآن، الأخلاق....) نجد الكثير من الترابط إن لم نقل بالتكامل ـ بين طروحاته هذه وعلى اختلافها، وهذه ما يمكن أن نعتبره من مميزات فكر الإمام المقدس.

وقد قسَّمت هذا الكتاب إلى فصول خمسة، حيث جاءت على الشكل التالي:

ـ الفصل الأول: بعنوان نظرية المعرفة، حيث تناولت بشكل مختصر تحليلاً لهذه النظرية، ومن ثم تناولت موضوعها لتحديد جوانب وأطراف القضية، وقد عملت على دراسة تطور هذه النظرية وما آلت إليه ضمن المراحل التي مرّت بها، وما نتج عنها من مسائل، مثل:

١. الواقعية (أو الوضعية) ونتائجها على الجهد البشري.

٢. البراغماتية وأثرها في الحياة الفكرية والعملية.

٣. المثالية بوصفها مذهباً فلسفياً يرمي إلى اعتبار الفكر أصلاً أولياً سابقاً على كل تجربة واقعية.

بعدها تحدثت عن وسائل المعرفة ومصادرها: الحواس، العقل والحدس، حيث تطرقت لأثر النتائج المعرفية لكل منها على الواقع الفكري، فالمعارف والعلوم الحسية لم تستطع أن توصل الإنسان إلى تلمس الحقائق المعرفية، وإن كانت قد رفعت من المستوى الحياتي المعاش والمادي للإنسان، وبالرغم من الأهمية والدور المعرفي للعقل (بالمعنى المصطلح عند الفلاسفة)، والمرتبة السامية التي نالها ضمن المحاولات الفكرية، وما وصفه به الفلاسفة المسلمون وغيرهم لم يكن قادراً على أن يفسّر الكثير من الحقائق التي سعى الإنسان إلى الوصول إليها، أو الكشف عن مكنوناتها، ولهذا كان لا بد من وسيلة أخرى تردم تلك الثغرات، حيث كانت وسيلة معرفية مختلفة بالمنحى والمضمون عن سابقاتها، ألَا وهي المعرفة الحدسية، والتي يمكن أن يُطلق عليها العقل القدسي أو المعرفة الشهودية والكشفية.

ـ الفصل الثاني: وهو بعنوان المعرفة الدينية ومسائل تأويل وتفسير النص، وهو عبارة عن فصلٍ خاصٍ بالدراسة التحليلية للنصوص الدينية (آيات وروايات)، التي تُعتبر إحدى أهم المجالات والمصادر المعرفية، فبعد وصول المحاولات البشرية إلى مستوى من كشف الحقيقة ولم تستطع أن تحوطها، اتخذت المعرفة الدينية المرتبة المتقدمة على هذا الصعيد، إلاّ أن فهم النص قد يختلف ويتعدد، وهنا نحاول معالجة هذه المسألة مع ما تطرح من أسئلة تترشح عن هذه الدراسة مثل: هل يواجه فهم النص حدوداً معينة؟ أم لا توجد

أي حدود تقيِّد فهم النص؟ بحيث يمكن ظهور ما لا نهاية له من مفاهيم للنص الواحد؟ وهذا ما يُطرح في تعدد القراءات واختلافها في فهم النص، محاولين الإشارة ـ ولو من بعيد ـ إلى هذا الجانب المعرفي المهم، وذلك تمهيداً لربط مستوى المعرفة البشرية بالنص الديني، حيث نكون قد اقتربنا من الجوانب المعرفية للإمام المقدس لما للنص الديني من مرتبة متقدمة في فكره، إذ يستند عليه في البرهان حيناً والتأييد حيناً آخر. وقد تضمن هذا الفصل قضايا ثلاثة:

١ ـ قضية فهم النص: واختلافهما (النص ـ فهم النص) عن بعضهما البعض، فالنص واحد، لكن فهمه متعدد ومختلف.

٢ ـ قضية تفسير النص: وهي الدراسة المعمقة للظروف المحيطة بالنص، فهل هو محدد بالزمان والمكان الذي صدر فيه؟ أم يتعدى إلى ما هو أبعد من ذلك.

٣ ـ قضية التمييز بين النصوص: فما هو المعيار في اعتبار هذه الكلمات نصاً أم لا؟ وهنا تطرّقنا إلى تطور نظرية المعرفة، وما آلت إليه من نتائج على صعيد الفكر البشري، حيث أصبح النص الديني مصدراً للمعرفة ـ بعدما مرّ العقل البشري ومحاولاته الفكرية بمحنته التاريخية ـ ولم يعد مصدراً للأحكام الفقهية الجزئية فحسب، بل منهج حياة وطريقة عيش ومصدر سعادة ونعيم وراحة للإنسان، فضلاً عمّا شكَّلته مناحي التفسير والتأويل لهذا النص(الديني) من مجالات معرفية كبيرة لا يمكن تجاوزها على هذا الصعيد.

ـ الفصل الثالث: تحت عنوان الموقع التاريخي لفكر الإمام

المقدس: حيث نحاول تحديد وربط هذا الموقع المعرفي بتشكل الفكر البشري عموماً والفكر الديني الإسلامي على حدّ مخصوص، وذلك للإضاءة على الجوانب الأساسية التي يرتكز عليها هذا المفكر العظيم في شتى المجالات الفلسفية والفقهية والأصولية والعرفانية والكلامية والمنطقية، وقد حاولنا في هذا الفصل الإطلالة على المميزات الفكرية للإمام المقدس توطئة للفصلين التاليين، حيث تناولنا بالحديث عن التدرج المعرفي ـ على الصعيد الفلسفي الإسلامي بدءاً من الفلسفة المشائية مروراً بالفلسفة الإشراقية، ووصولاً إلى الحكمة المتعالية.

ـ الفصل الرابع: تحت عنوان مشكلة الوجود، إذ أنه بذلك نكون قد دخلنا بشكل أكبر إلى القواعد والمرتكزات الفكرية للإمام المقدس والمسائل المركزية التي تمّ التطرق إليها، حيث شكلت أساساً في تكوين رؤيته المعرفية، فالوجود بما له من ركيزة بنيوية في تكوين المعرفة والمستند الأساس في ذلك كان لا بد وأن يأخذ حيزاً خاصاً من الدراسة، حيث تناولت مسألة حقيقة الوجود عند الإمام المقدس، وما هي صفاته التي يتصف بها فضلاً عن المفهوم المحدد والمتناول للوجود، ثم تناولت الحضرات الوجودية الخمس من وجهة نظر الإمام، وقد قاربتها مع ما طرحه ابن عربي في هذا الإطار وكذلك القونوي وصدر المتألهين الشيرازي، ثم تناولت الفرق بين الحضرة الأحدية والحضرة الواحدية، وقد تعرّضت بالكلام للتحدث عن مقام العماء التي وردت في كلمات الإمام المقدس مع المقارنة مع بعض الأعلام التي ذكرتهم آنفاً، بعدها تناولت موضوع العنقاء وما هو

المقصود منها لغة واصطلاحاً عند أهل التصوف والعرفان، ثم توّجت ذلك بما ذكره الإمام المقدس.

ـ الفصل الخامس: تحت عنوان الإنسان في رؤية الإمام الخميني المقدس: وهو الفصل الأخير من الدراسة، فبعد التحدث عن الوجود والمسائل المحيطة به وحيث إن الإنسان كما يعتبر الإمام المقدس بأنه الكائن المستجمع لجميع الحضرات الوجودية كان لا بد من تخصيص الكلام عنه بهذا الفصل، فشرعنا بالكلام عن البعد الروحي للإنسان وعلاقته بخالقه وفيه تحدثنا عن حال العبد أمام المعبود حيث اعتبر الإمام المقدس أن من أولى الآداب القلبية والوظائف الباطنية التي يعيشها الإنسان في بعده الروحي والعرفاني هو استشعار نفسه في مقام ذلّ العبودية، بعدها كان الكلام من مقام المعبود في نفس العابد (أي استشعار عز الربوبية)، وأشرنا إلى العلاقة الجدية بين هاتين الناحيتين وما لهما من علاقة في الحياة الروحية والعرفانية للإنسان في سلوكه وتدرجه في مراتب التقرب من الله تعالى، وقد أفردنا كلاماً خاصاً بمراتب السلوك الإنساني وما يرتبط بالأسفار العقلية الأربعة ورأي الإمام الخميني بذلك، وبه كان لا بد من ختم البحث بالحديث عن مرتبة الإنسان الكامل وقوسي الوجود، وبهذا نكون قد توّجنا البحث باكتمال قطري الدائرة بالمرتبة الكمالية.

وقد واجهنا في بحثنا هذا الكثير من العقبات، أبرزها:

ـ عدم وجود مجموعة كاملة لمؤلفات الإمام المقدس. حيث اقتضى منّا الرجوع إلى الكثير من الكتب وأخذ العبارات التي أطلقها

الإمام المقدس أو التعليقات التي أوردها في هذا البحث أو ذلك، حتى أن هناك كتباً لم نجد لها نسخاً عنها بمتناول أيدينا ككتاب [كشف الأسرار] وهو من تأليف الإمام، بالإضافة إلى محدودية الكتابات التي درست آراء الإمام في العناوين التي تطرقنا إليها، إذ أنها لو وجدت لكانت تشكل عاملاً مساعداً لنا في هذا الإطار.

ـ وأيضاً من الصعوبات التي واجهتنا هي مسألة اللغة، حيث إن الإمام المقدس قد كتب مؤلفاته باللغة الفارسية، وحيث إن معرفة لغة الفيلسوف ـ أو العارف ـ الأساسية تشكّل عاملاً أساسياً في تحديد المعنى الدقيق لمقصوده في هذا المجال أو ذاك.

ـ عدم وجود مركز مختص داعم لمثل هذه الدراسات المعمَّقة لفكر الإمام، بالرغم من وجود محاولات أستطيع أن أصفها بالمحدودة الأفق والقدرة، وبالرغم من أن هذه الشخصية الفكرية والعرفانية والكلامية والفقهية. . . يليق بها مثل هذه التجارب.

أما على مستوى المصادر، فقد استندنا في بحثنا وبشكل كبير إلى المصادر التالية:

١ ـ تعليقات الإمام المقدس على شرح القيصري لفصوص الحكم: وهو مجلد ضخم، استدعى منّا جمع كل تعليقات الإمام عليه وتبويبها ضمن العناوين المطلوب، ومن ثم اقتباس كل الكلمات الواردة ضمن هذا المقام، بعدها قمنا بعملية تحليلها ومحاولة الربط بينها وهو جهد مضنٍ.

٢ ـ تعليقات الإمام على مصباح الأنس، فالاستفادة منه أيضاً تطلبت منّا العمل وفق نفس النمط الذي انتهجناه في شرح الفصوص.

٣ ـ مصباح الهداية إلى الخلاف والولاية، وهو كتاب ألّفه الإمام في بداية مسيرته العلمية، وهو في غاية الأهمية بالرغم من ضغط العبارة وسمو المطالب التي تحدث عنها ضمن أوراقه القليلة نسبياً.

٤ ـ صلاة العارفين أو سرّ الصلاة، وهو جملة من الحقائق والآداب السلوكية والعرفانية، عرضها الإمام بطريقة إجمالية، أوضح معالمها ووسّع بيانها في كتابه الآداب المعنوية للصلاة، والذي كان أحد مصادرنا أيضاً.

٥ ـ الوصايا العرفانية: وهو جملة الوصايا التي خطّها الإمام، وكانت ذات المعاني العرفانية والفلسفية الكبيرة.

وبالإضافة إلى هذه المصادر فقد استندنا ـ ولو بأقل مستوى ـ إلى المؤلفات الأخرى له قدس سره كالوصية السياسية، وشرح دعاء السحر وكتابه كشف الأسرار.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أمر مهم، وهو استظهارنا لآراء الإمام قدس سره من عدم تعليقاته على ما ورد من كلام القيصري في كتاب [شرح فصوص الحكم] مثلاً، أو على أي كلام آخر في الكتب الذي كان بصدد شرحها أو التعليق عليها من أنه متبنّيه أو موافق عليه، لأننا نجد الإمام قدس سره قد تتبع الكلام ووقف عند كل رأي يخالفه وصرّح بذلك، فسكوت الإمام قدس سره عن هذا الكلام أو ذاك يعني تبنّيه له، وإلاّ لكان عليه أن يُبيِّن مخالفته له، وهو بصدد التعليق عليه أو شرحه، وهذه قاعدة سنعتمد عليها في تحديد آرائه.

وأما المؤلفات التي خُطت وكُتبت عن الإمام وتحدثت أو تناولت

هذا الجانب المعرفي فقد ذكرنا سابقاً من أنها غير كافية بالشكل المطلوب ضمن هذا المجال، بالرغم من أهمية ودور ومستوى هذا الرجل، وهذا ما أثار الاستغراب لدينا في الوقت الذي يُحَفِّزَنا ويُثير فينا دافعية الإصرار على متابعة مسيرتنا ومشروعنا هذا، الذي نأمل من الله تعالى وبتوفيقه أن نكمل هذا الجهد لاحقاً.

أما على صعيد التقنيات البحثية التي تمّ اعتمادها فقد استندت إلى الأصول المقررة ضمن كتابين مرجعيين، هما:

ـ أصول كتابة البحث العلمي وقواعد التحقيق(١).

ـ أصول البحث العلمي ومناهجه(٢).

فسبك الفصول وتوزيع الفقرات والتقديم والتقميش والإحالة وترتيب المصادر...، فضلاً عن آليات وإجراءات التحضير للبحث كلها وفقاً لما قدم في هذين الكتابين الهامين في هذا المجال.

وهنا لا أنسى الشكر الكبير لأستاذنا المشرف الشيخ الدكتور خنجر حميّة الذي لم يبخل علينا بملاحظاته وتوجيهاته ودعمه العلمي والمعنوي الكبير لاستكمال هذا الجهد، كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من ساعدنا في هذا المجال.

---

(١) مهدي فضل الله، دار الطليعة ـ لبنان، ط١ للعام ١٩٩٣م.
(٢) أحمد بدر، وكالة المطبوعات عبد الله حرمي ـ الكويت، ط٦، ١٩٨٢م..



الفصل الأول

نظرية المعرفة



أولاً: تحليل المعرفة

يعيش الإنسان في محيط مليء بالمؤثرات والكائنات والحوادث وهو يتفاعل معها بشكل أو بآخر، فتارة ينفعل وأخرى يفعل وثالثة يتجاوز أو يتوارى، إلاّ أنَّه يتوسط بذلك حساً وإدراكاً ومشاهدة. . . كل ذلك معرفة بذلك، فيعود إلى الحديث عنه، من هو؟ من الذي رأى وسمع ولمس. . . . وأدرك؟ كل ذلك هو الإنسان وموضوع معرفته، المركب من عدة عناصر:

١ ـ ذات الإنسان التي عرفت وأدركت.

٢ ـ والشيء نفسه موضوع المعرفة.

٣ ـ والواسطة التي استخدمها الإنسان في معرفته.

ولا شك أن تلك الذات تختلف في رؤيتها للأشياء من شخص إلى آخر. بل أكثر من ذلك، لقد رافقت مشكلة المعرفة الفلسفة منذ أن وجدت، وما تزال إلى الآن محور خلاف مستمر في شتى ميادين العلوم الإنسانية وتحت تأثير التقدم العلمي. والمعرفة بحدّها تفترض وجود ذات أو فاعل يريد أن يعرف موضوعاً قابلاً لأن يُعرف، أي أنها

باختصار تفترض سابقاً بأن الموضوع شفاف يستطيع نظر الإنسان أن يخترقه ليدركه ويعلمه كما هو في ذاته! المعرفة إذاً هي معادلة بين العارف وما يحيط به من حقائق وأشياء وظواهر وأعراض.

ومن هنا كان السؤال المطروح هو: ما القيمة الحقيقية لكل معرفة؟ وهذه المشكلة تقودنا رأساً إلى المشكلة الأخرى المرتبطة بكل معرفة، وهي الوسيلة التي نستخدمها للوصول إلى المعرفة؟ فهناك معرفة أولى تكون عادة عن طريق الحواس تقودنا إلى تقرير وجود الشيء وجوداً حسياً أو معنوياً أو غيرهما، ثم نجد أن المعرفة لا تكتفي بهذا الظاهر بل تحاول أن تفهم حقائق الأشياء وأن تدركها، فتلجأ إلى صياغة المفاهيم العقلانية المجردة، فمن الإقرار بوجود الشيء إلى محاولة إدراك كنهه، أي فهم الجوهر الأخير للأعراض.

ولقد دأب أفلاطون على محاربة السفسطة التي أنكرت وجود حقيقة مطلقة، وبالتالي إمكانية قيام معرفة موضوعية، وفي قبال ذلك فقد أكد فيثاغوراس بأن الظاهر هو كل الحقيقة الواقعية[(١)]، ولقد ردّ أفلاطون مؤكداً أن العالم الحسي ليس سوى انعكاس لحقيقة أسمى هي عالم المثل والنفس تنتج معرفة عبر عملية التذكر التي تقوم بها، إلا أن أرسطو برغم تتلمذه على يد أفلاطون لمدة عشرين عاماً لم يمنعه من نقد نظرية معلمه، إذ اعتبر أن القول بأن [المثال يشكّل النموذج المتعالي الحسي] مجرد كلمات فارغة واستعارات شاعرية،

---

(١) مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي ـ لبنان، ط١ للعام ١٩٨٦، مج١، ص ٧٥٣.

فكل الكليات مجتمعة لا يمكن أن تولِّد جوهراً حسيّاً واحداً، وتفسير المحسوسات والمعقولات لا يفيد العلم بشيء ولا يقدم للمعرفة قيد أنملة، بل علينا أن نبحث عن كنه الشيء بذاته، أي أن معرفة الإنسان تتأتى عبر الحواس، وهذه الحواس تقول لنا بأن كل فرد مركب من مادة وصورة، والمادة ذاتها قابلة لأن تأخذ صوراً متعددة، وهذا ما يفسر التغير المستمر في الكون.

وفي بداية سيطرة المسيحية ومطلع العصر الوسيط ردّ القديس أوغسطينوس على الشكاكين القائلين بعدم إمكانية الوصول إلى معرفة حقيقية، بل إن هناك حقيقة مطلقة لا يرقى إليها الشك، وهي حقيقة وجودي [أنا]، فإنني حيت أشك أو أخطئ يثبت أنني موجود، وهذا مهّد الطريق أمام الكوجيتو الديكارتي الذي وجه طريق المعرفة إلى الذات[1]، لا إلى الخارج كما هو الحال عند بايكون.

وقبل ذلك لا يغفلنا القول أن هذه المسألة قد طرحت على مستوى الفكر الإسلامي تحت عنوان تقسيم الوجود إلى الذهني والخارجي العيني، أو تحت عنوان تقسيم العلم إلى الحصولي والحضوري، أو إلى البديهي والنظري. . .، وغير ذلك من المباحث التي يمكن تصنيفها ضمن نطاق المباحث المعرفية، أو نظرية المعرفة عند المسلمين.

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ت.ط١٩٨٢، ص١٤٠ وما بعدها، وأيضاً راجع: زينب شوربا، الابستمولوجيا ـ دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث، دار الهادي ـ بيروت، ت.ط ٢٠٠٤، ص ٥.

إذاً، الأبستيمولوجيا[١] ـ كما يحلو للبعض أن يطلق على نظرية المعرفة ـ هي قسم هام من الفكر الفلسفي، بل هي موضوع معرفي ذا طابع خاص، يتغلغل في طيات المباحث الفلسفية على اختلاف مذاهبها وإثباتاتها واتجاهات أصحابها ونزعات روّادها، وهي نظرية ترتقي بالإنسان إلى معرفة الواقع ومصادر وأشكال ومناهج المعرفة الحقيقية ووسائل بلوغها، ولا شك في أن المعرفة متوقفة على أمور، [وأول هذه الأمور التي يستلزم تحقق المعرفة تحقيقها هي المعلوم والعالم والعلم، لأنه إذا لم يكن هناك تحقق الخارج للواقع الذي يمكن أن يعلم، أو إذا لم يكن الفرد الذي يستطع العلم بالواقع موجوداً، أو بالرغم من وجود الأشياء الخارجية ووجوَد الإنسان في الخارج، لم يكن هناك طريق للسير في أسرار عالم الوجود فسوف لن يكون هناك معرفة][٢].

ولا شك أن الكثير من الفلاسفة يخلطون بين مبحث الوجود، وهو المبحث الأساس في الفلسفة، وبين المبحث الثاني في الفلسفة وهو المعرفة، ومن ثم فإن أسلوب معرفتنا للوجود أو الحقيقة لا ينفصل عن موضوعه.

ومع ذلك وبعد أن ظهرت موجات الارتياب والشك، فقد عكف العقل الفلسفي على دراسة المعرفة بجوانبها المختلفة فضلاً عن تحديد

(١) زينب شوربا، الابستمولوجيا، م.س، ص ٣٣.
(٢) جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن، ترجمة دار الأسرار للتحقيق والنشر ودار الصفوة ـ بيروت، ط١ للعام ١٩٩٦، ص.ص٦٣ ـ ٦٤.

مسالك الإدراك، يمحصها ويتأكد من سلامتها وصيغتها عند نقل صور الحقائق وذلك قبل الغوص في مشاكل الوجود والحقيقة على وجه الإطلاق.

والتحقيق في هذا الجانب هو ـ بلا شك ـ تحديد للمسار التاريخي للفلسفة، فإذا كان روّاد الفلسفة الأوائل قد توجّهت أنظارهم أولاً إلى البحث في مسائل الوجود الخارجي للكشف عن جوانب الحقيقة فيه، دون أن يتفطّنوا إلى البحث في طرق أدوات المعرفة، أو اختبار صحتها، وذلك لتحصين سبل الوصول إليها فضلاً عن الدفاع عنها، فقد وصل مآل الأمر إلى الفكر السفسطائي، الذي كان أول من وجّه شراع فلك الفكر الفلسفي إلى مباحث المعرفة وحدودها وإمكاناتها، الأمر الذي دفع بسقراط إلى التصدي للدفاع عن العلم وتشييد مرتكزاته من جديد، بعد أن أدّت أفكار السفسطائيين إلى زعزعتها وهزّ بنياتها وتضعضع أركانها. وتبعه في ذلك أفلاطون لتتكلل الجهود بوضع الأسس المنطقية لحماية المعرفة والعلم مع أرسطو.

تجدر الإشارة إلى أننا سنتطرق إلى الميزات المعرفية عند الإمام قدس سره وما يرتبط بهذا الجانب في الجزء الأخير من الفصل الثالث من دراستنا هذه.

ثانياً: موضوع المعرفة

لقد اعتمد في تصنيف موضوع الفلسفة وتحديده كـ[علم] على أن هناك ثلاث ركائز ووجهات نظر في دراسة المعرفة:

فأولاً: هناك العمليات الفكرية التي تقوم بها الذات المفكرة، ومحل دراستها في علم النفس الفلسفي[١].

وهناك ثانياً: موضوعات التفكير التي تتمحور حولها عمليات تفكر الذات ومحل دراستها إمّا العلوم الأنطلوجيّة وهي علم الوجود[٢]، أو العلوم الجزئية كالكيمياء والفيزياء وغيرها.

وهناك ثالثاً: مضمون التفكير أو الأفكار، ومحل دراستها المنطق[٣].

ولكن، قد يتبادر إلى الأذهان سؤال: هو أنه إذا كان الذي ذكر هو جوانب المعرفة (علم النفس الفلسفي، والعلوم الجزئية والانطلوجيّة والمنطق...)، فما علاقة هذا بنظرية المعرفة؟

والجواب: إن نظرية المعرفة لا تدرس الموضوعات الخارجية كما تفعل العلوم الجزئية، والموجود كما هو، كما تفعل الفلسفة الأنطلوجيّة، ولا مضمون وآليات التفكير كما يفعل المنطق [بل تدرس العلاقة القائمة بين مضمون التفكير وموضوعات التفكير][٤].

---

(١) كما هو الحال في منظومة السيد عبد الهادي السبزواري، راجع: كمال الحيدري، بحوث في علم النفس المعرفي، تقرير عبدالله الأسعد، دار فرقد، إيران ـ قم، ط١ ٢٠٠٣م، ص١٨ وما بعدها.

(٢) كما هو الحال في الابحاث الاولية التي تنشِئُها الفلاسفة، والتي عرفت بأنها علم الوجود بما هو موجود.

(٣) الذي يقوم على تشييد القواعد الأساسية لضبط وقياس الآليات والعمليات الفكرية للعقل، راجع: محمد رضا المظفر، المنطق الصوري، دار التعارف ـ بيروت، ط١٩٩٥، ص ١٢.

(٤) مجموعة من المؤلفين، المنطق ونظرية المعرفة، مطبعة الانباء بدمشق، ط١٩٦٠، ص ١٥٤.

غير أن هذا التصنيف والتفصيل بين تلك الجوانب ـ الذي يمكن للبعض تبنيه ـ يناقض منهجياً العقل التوحيدي، الذي انطلق في تفكيره من نقطة أصالة الوجود ـ عند غير الفلاسفة الإسلاميين المعتقدين بأصالة الماهية كالميرداماد وتلميذه الملا صدرا ـ والتي تمثلت توحداً بين العاقل والعقل والمعقول[١].

كما أنه لا ينبغي أن نغفل على أن هناك اختلافاً لدى الفلاسفة المسلمين في تحديد مسألة المعرفة والعلم الإنساني، فتارةً تُعتبر المعرفة إشراقاً للنفس على الأشياء وتلقفها لهذا النور، كما هو عند شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي رائد الفلسفة الإشراقية، وأخرى انطباع صورة الشيء الخارجي في الذهن، كما هو عند رائد الفلسفة المشائية ابن سينا، وثالثةً إنشاء النفس صورة مماثلة للشيء الخارجي كما هو عند رائد الحكمة المتعالية ـ التي حاولت التوفيق بين الإشراقية والمشائيّة ـ صدر المتألهين الشيرازي.

ولم يكن اختلافهم هذا اختلافاً في تقسيم العلم، حيث كان للفلاسفة الإسلاميين رأي في تقسيم العلم إلى حصولي (وهو حصول صور الأشياء الخارجية في الذهن) وحضوري كعلم النفس بذاتها وصفاتها وأفعالها، وكعلم الله تعالى بنفسه ومخلوقاته (وهو حضور نفس الشيء المعلوم بوجوده العيني لدى العالم)[٢].

---

(١) راجع: طراد حمادة، المعرفة العرفانية عند الملا صدرا، مجلة المحجة، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية، دار الهادي ـ بيروت، ت.ط ٢٠٠٢، ص١٠، العدد صفر، حزيران٢٠٠١، ص٣٥ وما بعدها.

(٢) محمد رضا المظفر، المنطق، م. س، ص.ص ٢١ ـ ٢٢.

ولكن هنا محطة اختبار، لا بد وأن تواجه كل مفكر إسلامي يبحث عن المعرفة ومحتواها ومدى فعاليتها، ألا وهي محاولة الإجابة عن السؤال التالي: إلى أي مدى تتلاءم تلك المعارف والحقائق ـ التي حصدتها منهجية المعرفة ـ مع الحقائق والمناهج والمعارف الدينية؟ فهذا الغزالي قائد المنهج الشكي العقلي الذي انطلق من خلال شكّه العقلي للوصول إلى يقين، فأطاح بالعقل ومدركاته بدلاً من بناء اليقين المُدرَك والعقلي[١].

ثالثاً: تطور نظرية المعرفة

لقد كانت غريزة التفكير الإنسانيّة تأخذ حيّزاً كبيراً من دراسات الإنسان وهمومه واهتماماته، حيث بدأت النظريات تتسابق منذ القدم في تشييد منهجية التفكير البشري ووضع ضوابط وآليات قياس الأفكار، حيث نشأ علم المنطق مع أرسطو طاليس منذ القرن الرّابع قبل الميلاد، وتكلّلت تلك الجهود بنظرية المعرفة التي كانت تختلج طيات الأبحاث الفلسفية إلى أن ظهرت ـ أو تبلورت ـ أواخر القرن السابع عشر بعد الميلاد، والحقيقة أن العصور الوسطى والقديمة لم تعرف نظرية المعرفة كنظام فلسفي مستقل، وإنما عرفتها كذلك في العصور الحديثة فحسب.

ومن جهة ثانية نجد آثار الأبحاث المعرفية عند القدماء مثل أفلاطون في تناوله لعالم المثل وأرسطو طاليس وتناوله العقل

---

(١) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار المكتبة ـ دمشق، ط١، ت.ط١٩٩٤، ص ٥٦ وما بعدها.

والمعقول، حيث اختلطت أبحاثهم المعرفيّة بالوجوديّة الأنطلوجية والمنطقية البحتة، غير أن هذا الكلام لا يختلف مع القول بأن نتاج الفكر الفلسفي أو مؤداه الوظيفي هو المعرفة، إذ أن [المبدأ الرئيسي في فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة، لأنه يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح إلا بعد دراسة طرق الوصول إلى المعرفة](١).

ولا شك أن مسألة الوجود هي المسألة الأولى في الفلسفة على اختلاف مذاهبها، ولا شك أيضاً أن هناك تقسيماً للوجود متعدداً، فالوجود: إما مجرد أو مادي، وإما ذهني أو عيني وإما ممكن أو واجب. . . إلخ.

وما يهمنا هنا هو التقسيم إلى ذهني وعيني، وهذا التقسيم أدى فيما بعد ـ وعند الفلاسفة المسلمين تحديداً ـ وعبر الحقب الزمنية للفكر الفلسفي إلى مبحث خاص هو مبحث نظرية المعرفة(٢)، وأن السؤال المطروح في هذا السياق والذي دأبت الفلسفة منذ نشأتها للإجابة عليه هو:

هل أن الأشياء التي ندركها بواسطة حواسنا أو بواسطة عقولنا مطابقة لنفس الأمر العيني في عالم الواقع أم لا؟

---

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١ ١٩٨٤، ج١، ص٥٧٧.

(٢) كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند المسلمين، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت، ت.ط٢٠٠٥، ص٩.

فالمطابقة تعني الحقيقة والنور والهداية، وعدمها يعني الخطأ والظلمة والضلال، ولكن السفسطائيين أنكروا التفاوت بين الحقيقة والخطأ، فقالوا إن كل ما يحسّه أو يدركه كل شخص فينا هو حقيقة بالنسبة إليه وإن كان في نظر الآخر على خلاف ذلك، فمقياس كل شيء هو الإنسان، فأنكروا الواقعية من الأساس، وهذه الجماعة كانت معاصرة لسقراط الذي ثار مع أفلاطون وأرسطو ضدهم، حيث كان على رأس أولئك السفسطائيون بروتاغوراس وغورغياس، وأما في العصور التي تلت أرسطو فقد ظهرت في الإسكندرية جماعة أخرى تسمّى بالشكاكين وعلى رأسهم [بيرون]، والشكّاكون لم ينكروا الواقعية من الأصل ـ كما فعل السفسطائيون ـ بل أنكروا مطابقة إدراكات البشر للواقع.

ولقد تجددت نزعة الشك هذه حديثاً مع الفيلسوف الأوروبي [باركلي] حيث أنكر الواقع الخارجي بشكل كلي، و[الأدلة التي قاسها على مدعاه كما هي، أدلة مغالطة حيث ادعى بعضهم أنه إلى الآن لم يظهر أحد استطاع أن يبطل أدلته مع أن الجميع يعلم أنها مغالطة][1]. وقد مثّل جون لوك التجربة الأولى في توجيه التفكير الفلسفي الأوروبي نحو المعرفة. وتبعه في ذلك [ديفيد هيوم] و[جون ستيوارت مل]. . . إلخ.

غير أن البحث في نظرية المعرفة ومناحيها لم يتوقف عند هؤلاء المفكرين، فـ [عامنوائيل كانت] الألماني أصدر كتاباً معرفياً محضاً، عام ١٧٨١ ميلادي أسماه [نقد العقل الخالص] حيث يعد دعامة

(١) مرتضى مطهري، الفلسفة، دار التيار الجديد ـ بيروت، ط٢ ١٩٩٨، ص٧٨.

الأبحاث المعرفية، وتختلف دراسته عن سابقيه، بتناوله النقدي المتعالي للمعرفة ودراسته لقيمتها، على خلاف دراستهم لأصل المعرفة.

ويمكن أن يقال في هذا المجال إن الفيلسوف الإنكليزي [جون لوك](١) كان له الدور الأبرز في تأسيس الخطوات الأولية للأبستمولوجيا، ثم تلاه [جورج باركلي](٢) و[ديفيد هيوم](٣).

وقد يقولاً قائلٌ هنا، أنه ونتيجة لما تقدم يتبين لنا أن هناك إغفالاً لِ[نظرية المعرفة] عند الفلاسفة المسلمين؟!.

والجواب: لا يخفى أنَّ [نظرية المعرفة] عندما طرحت كعنوان مستقل كانت بوادرها في الغرب ـ بالرغم من أن الفلاسفة المسلمين تناولوها في أبحاثهم وأطروحاتهم العقلية الكلية(٤) ـ ولعلَّ ذلك الاهتمام الغربي يعود إلى [الشعور بالحاجة إلى الوثوق بالمعرفة وسط الاضطراب الفكري الذي عصف بهم والمتناقضات التي حفلت بها الفلسفات الغربية حتى صار القلق والاضطراب طابعها الأساسي](٥).

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري، وعبد الرشيد الصادق، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١٩٦٣، ص٢٧١ وما بعدها.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، م.ن، ٧٨ وما بعدها

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة، م.ن، ٤٠٣ وما بعدها.

(٤) بدءاً من أوائل الفلاسفة المسلمين يعقوب بن إسحاق الكندي(١٨٥ ـ ٢٥٢هـ) مروراً بالفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن رشد، السهروردي، ابن عربي، الملا صدرا، الطباطبائي، ووصولاً إلى السيد محمد باقر الصدر، راجع: علي جابر، نظرية المعرفة عن الفلاسفة المسلمين، إصدار دار الهادي عليه السلام ـ بيروت ٢٠٠٤ ـ ط١ ـ ص١٦٩ وما بعدها.

(٥) م.ن، ص ١١.

رابعاً: مسائل المعرفة

بعد استعراض ما تقدّم يتبين لنا أن هناك مسائل فكرية عديدة ناتجة عن تأملنا للصفات التي تتصف بها المعرفة. فمن ناحية أولى، يمكننا أن نتساءل: هل المعرفة التي تحصّلها الذات هي معرفة جوهرية بالأشياء كما هي في واقعها؟ أم أنها تقتصر على ظواهر الأشياء والموضوعات وما بين تلك الظواهر من علاقات؟ أم أن الحق هو غير هذا وذاك، وأن المعرفة نفعيّة قبل كل شيء تقوم على تحصيل المنفعة، وقيمتها الأساسيّة في تحصيل هذه المنفعة؟

إن الجواب على هذه التساؤلات يحدد لنا طبيعة المعرفة، فإذا أجبنا على السؤال الأول بالإيجاب، كنّا واقعيين، وإذا أجبنا على السؤال الثاني بالإيجاب، كنا مثاليين، نرى أن المعرفة مجرد تصورات، وإذا أجبنا عن السؤال الثالث بالإيجاب، كنا براغماتيين (الذين يرون أن قيمة المعرفة هي بما تشكل من نتائج عملية)، هذا من ناحية.

ومن ناحية ثانية، يمكننا أن نتساءل: كيف تحصل هذه المعرفة؟ فهل مصدرها الحواس؟ العقل؟ الحواس والعقل معاً؟ إنه ليس شيئاً من هذا وذاك، بل هناك مصدر آخر هو الحدس، الذي يطلعنا على الأشياء بصورة مباشرة؟ فإذا قلنا إن مصدر المعرفة هو الحواس فقط كنا تجريبيين، أما إذا قلنا بأن مصدرها العقل كنا عقلانيين، غير أننا لو قلنا: إنه العقل والحدس معاً كنا نقديين، فيما لو قلنا إنه الحدس كنا حدسيين، وهكذا نلاحظ أن الاختلاف الأساس بين الفلاسفة في مجال المعرفة هو في تحديد مصدرها وقنوات تحصيلها.

أ ـ المعرفة الواقعية (أو الوضعية)

يشير مفهوم الواقعية في حياتنا اليومية إلى معاني عدّة، فتارة نطلق على الشخص الذي يستطيع أن يتلاءم مع الواقع ـ ويعمل وفق ما تقتضيه شروط البيئة وظروف المجتمع فيؤمن لنفسه النجاح ـ بأنه واقعي، وبهذا المعنى يبدو الواقعي متنافياً إنْ لم نقل متناقضاً مع الخيالي الذي لا يستطيع مجاراة الواقع في ظروفه وأساليبه، بل يتصور أفكاراً ومبادئ معينة ويحاول إخضاع الواقع لها، وكثيراً ما نستخدم كلمة مثالي للدلالة على هذا المعنى، فكثير من دعاة الإصلاح يبدون لنا بأنهم مثاليين، لأنهم يتصورون نظاماً للمجتمع مغايراً للواقع ويؤمنون بأنه الأفضل ويحاولون تحقيقه.

غير أن هذا التعبير عن الواقعية هو تعبير لا يدلّ على عمق المفهوم، وليس بعيداً عن ذلك تصنيفنا للأديب والشاعر الذي يصف لنا المشهد كما هو في الواقع من أنه أديب أو شاعر واقعي، في قبال الشاعر أو الأديب المثالي الذي يصور لنا عالماً من نسج خياله وذهنه دون أن يتقيد بالواقع المعاش والمحسوس، فرسالة الغفران مثال عن الأدب الخيالي في حين يبدو الجاحظ في كتاب البخلاء مثالاً عن الأدب الواقعي.

أما في الفلسفة فإن التعبير عن الواقعية هو اتجاه يصوِّر لنا علاقة الفكر بالعالم الخارجي، حيث يقوم على النقاط التالية:

١ ـ إن العالم الخارجي بما فيه من وقائع وأشياء هو حقيقة مستقلة عن العقل البشري.

٢ ـ إن المعرفة بطبيعتها مجموعة من التصورات الذهنية ترتسم في العقل نتيجة لانطباع الأشياء الخارجة وأن تلك الصور الموجودة في الذهن مطابقة لما هو في الواقع الخارجي تطابقاً حقيقياً.

٣ ـ إن المعرفة الحقيقية قائمة على مطابقة الفكر للواقع، فعندما تكون التصورات المنطقية في الذهن مطابقة للأشياء واقعاً تكون معرفتنا يقينية صادقة.

على هذه الأسس الآنفة الذكر، تقوم النظرية الواقعية (الوضعية) في تفسير طبيعة المعرفة، والحقيقة أن الإنسان العادي يعتقد اعتقاداً جازماً بأن العالم الخارجي موجود بصورة مستقلة عن الذهن، وأن ما نعرفه عن الأشياء المحيطة بنا إنما يرجع إلى مطابقة أفكارنا لهذه الأشياء. ومن الواضح أن مثل هذه المعرفة ترجع إلى الحواس قبل كل شيء، ولقد شيَّد بنيان هذه النظرية العالم الفرنسي (أوغيست كانت) في أوائل القرن التاسع عشر للميلاد[١].

ذلك هو تفسير المذهب الواقعي الساذج لطبيعة المعرفة، ويدعم قولنا هذا أن الواقع الذي ندركه بالحس المباشر هو أقوى وأغنى من الأفكار التي نتصورها عنه، فمهما يحاول الإنسان أن يستعيد صورة البحر مثلاً كشيء يعرفه، فإن رؤية البحر في الواقع تقدِّم له صورة حقيقية ملموسة غنية بصفاتها لا تضارعها صورة البحر في الذهن، كما أن الواقع أو العالم الذي ندركه بحواسنا في الواقع هو دائم مستمر،

(١) محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم خاقاني، دار التعارف، ت.ط ١٩٩٠، ص٤٠.

في حين تبدو أفكارنا عنه متقطِّعة كل حين، فأنا أعرف مثلاً أن الكتاب الذي تركته في منزلي هو موجود على حقيقته حتى في غيابي وأن تصوري له الآن أو نسياني إياه لا يبدل شيئاً من صفاته، ولا يغير حقيقته، ومن ثم فهو بواقعه المحسوس مصدر دائم للمعرفة لا يتغير بتغير الشخص العارف.

وعلى الرغم من وضوح الواقعية في تفسير طبيعة المعرفة، فإن الكثير من المحاذير تعترض هذا التفسير، ذلك أن المعرفة الصادرة عن الحواس ليست يقينية، فكثيراً ما تقع في الخطأ نتيجة لاعتمادها على الحواس، فكيف بي أن أدعي معرفتي بالواقع مع عدم التطابق بين الصور الذهنية والأشياء الواقعية؟!.

ب ـ البراغماتية

تبدو لنا المعرفة في جميع مظاهرها عملية ذهنية يُنشئ لها العقل صوراً عن العالم الخارجي بفهمه من خلاله، والتفسير الواقعي لطبيعة المعرفة يعتبر هذه الصور مستمدة من إحساسنا بالأشياء كما هي في الواقع، وليست المعرفة إلاّ إنطباع هذه الأشياء في الذهن على نحو ينقلها من معان محسوسة إلى معان عامة يستخدمها العقل في عمليات التفكير. غير أننا نتساءل: هل المعرفة مجرد انطباع المحسوسة في الذهن لكي نعرفها فحسب؟ أم أن العملية الذهنية التي تتم بها المعرفة تنطوي على شيء آخر يتعدى حدود المطابقة بين الواقع والصور الذهنية؟

فإذا نظرنا إلى الفكر فإننا نلاحظ أن جانباً من حياتنا النفسية هي

بطبيعتها مرتبطة بالإنسان ككائن حي يكافح في سبيل بقائه، ومن ثم فإن للحياة النفسية وظيفة عملية، فالخوف مثلاً يرتبط بالفرار من الخطر أو الدفاع عن الحياة، والفرح يشير إلى التلاؤم مع البيئة وتحقيق الرغبات. فالعمليات الفكرية إذن؛ هي أرقى ظواهر الحياة النفسية، ترتبط دائماً بالسلوك والعمل، فالذكاء يساعدنا على حل المشاكل التي تعترضنا في حياتنا، والدافع الأولي للتفكير والمعرفة هو فهم الأشياء المحيطة بنا من أجل اتخاذ موقف عملي منها يؤمن لنا الفائدة، وليس الفكر إلاّ ذريعة للحياة[١].

على هذا الأساس يقوم المذهب البراغماتي (الذرائعي ـ الغائي) في تفسير طبيعة المعرفة[٢]، فالعالم الخارجي ليس مجموعة من الأشياء الجامدة نتوجه إليها لنتعرف عليها لمجرد المعرفة، بل إن كل موضوع تتناوله المعرفة إنما يشير إلى استخدام معين، ويقتضي من الإنسان سلوكاً وعملاً، لذلك فان المعرفة هي وظيفة حيوية تقوم على المطابقة بين الصور التي ينشئها العقل عن الواقع وبين النتائج العملية التي نلمسها في هذا الواقع[٣]، وعندما لا تكون لهذه الأفكار نتائج عملية مفيدة أو دافعاً إلى السلوك، فإنها تصبح من المجردات البعيدة عن الواقع، بل لا تحمل أي معنى يفيد في المعرفة، فلا يصبح هناك فرق بين قولنا عن فكرة ما: إنها صحيحة لأنها مفيدة وبين قولنا إنها

(١) راجع: عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي ـ القاهرة، ت.ط ٢٠٠٠، ص٣٠٤.
(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ص.ص ٤٣ ـ ٤٤.
(٣) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، م.س، مج١، ص ٢٠٣.

مفيدة لأنها صحيحة. لأن هناك تطابقاً دائماً بين ما هو حقيقي وبين ما هو ناجح ومفيد(١)، فالحقيقية ـ كما يراها وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٥م) ـ [شيء يُصنع، مثل الصحة والثروة والقوة، خلال تجربتنا. و... [الحق] يقوم فيما هو مفيد (نافع) expedient للفكر، كما أن [العدل] يقوم فيما هو نافع (مفيد) للسلوك](٢).

ت ـ المثالية

عندما نتصور كمال شيء وفي أوسع معانيه وأفضل نموذج له، فإن ذلك المنحى يعتبر مثالياً، غير أن هذا التعبير أو المعنى هو أقرب إلى الأدب منه إلى الفلسفة، لأنه لا يوجد في الواقع المحسوس، فمهما يكن المنظر جميلاً، فإننا نتصور أجمل منه، وبذلك تبدو لنا [المثالية] صفة لا توجد إلاّ في الخيال، وكثيراً ما نطلق المثل العليا على الأهداف السامية التي يسعى إليها الإنسان وهو ما يعارض الواقع ويتعارض معه(٣).

أما في الفلسفة فإن المثالية هي مذهب يرمي إلى اعتبار الفكر أصلاً أولياً سابقاً لكل تجربة، لأنه الحقيقة الأولى التي يرتبط بها وجود العالم الخارجي وترجع إليه جميع المقومات التي تجعله موضوعاً للمعرفة، وعندما نقول إن المعرفة هي من طبقة مثالية نعني أن ما نعرفه من الواقع ليس إلاّ تصورات عقلية لا وجود لها في الواقع

(١) م، ن، ص.ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.
(٢) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، م، س، ص ٤٤٩.
(٣) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، م.س، ج٢، ص٣٣٧.

المحسوس، بل هي حقائق قائمة في الذهن ننتزعها من الأشياء الخارجية وتكون بها المقومات الأساسية التي تجعل هذه الأشياء حقائق ملموسة نستطيع إدراكها، فليس هناك نهر بصورة عامة، بل إننا نرى أنهاراً معيّنة يختلف كل منها عن الآخر، وتتغير باستمرار، فمن أين جاء معنى النهر الذي ندرك به جميع هذه الأنهار كحقائق لها مقومات الوجود؟

ويجيب المثاليون: إن هذا المعنى هو من تصورات العقل، وإنه لا وجود للنهر إلاّ بالصور العقلية التي تميزه بها عن الأشياء الأخرى، ونعرفه من خلالها، وعندما نجرّد الشيء عن الصور العقلية التي يدركه بها نفقد مقومات وجوده، لأنه من صنع العقل كأنها صور كلية، فإذن، العقل هو الذي يوجد الشيء معقولاً في الواقع، وينتج عن ذلك أن العالم الخارجي مرتبط بمبدأ العقل الإنساني فما دمنا لا نعرف للأشياء وجوداً إلاّ من خلال تصورات العقل، فإن المعرفة هي ذاتية بطبيعتها أي أن كل ما هو موجود في الواقع إنما يوجد بوجود الإنسان المفكر الذي يعرفه، يقول الفيلسوف الإنكليزي باركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣): [إن الوجود هو الإدراك esse estpercipere أو أن يكون الشيء مدركاً percipi. وأنه لا يوجد غير أرواح (نفوس، عقول) وأفكارها. وأن الحقيقة الواقعية مؤلفة من جواهر لفكرة غير مادية وما لها من تجارب وأفكار. وأحد هذه الجواهر المفكرة هو الله، وهو أزلي أبدي غير متناهٍ. أما سائر الجواهر المفكرة فمتناهية ومخلوقة. وفي الأرواح (النفوس، العقول) المتناهية توجد تجارب (إدراكات) لا أفكار على نوعين: فبعضها ناتجة عن نشاط في الإدراك والتفكير،

والبعض الآخر (ونسميه نحن: العالم الخارجي) أعطيت للعقول المتناهية من العقل اللامتناهي خلال العملية التي نطلق عليها اسم: المعرفة. والمادة لا توجد بوصفها جوهراً أو أساساً موضوعاً تتعاقب عليه الكيفيات. وغاية أمرها أن تكون اسماً ملائماً لتلك المركبات من الإدراكات أو الأفكار التي نطلق عليها اسم: الموضوعات الفيزيائية...][1].

خامساً: وسائلها ومصادرها: الحواس، العقل، الحدس

أ ـ الحس بوصفه وسيلة للمعرفة

من نافل القول ـ عندما نريد أن نحدد وسائل المعرفة أو أدواتها أو قنواتها ـ أن نحدد أن الحس هو أول تلك الأدوات التي يتحصل للإنسان عن طريقها المعارف بالمعنى المحسوس أو المادي، فذات الإنسان مستقلة أيما استقلال عن الأشياء الأخرى، وبذلك تكون ذاتاً محددة ومختلفة عن باقي الأشياء. ولما كانت كذلك فالأشياء المحيطة بها تلامسها وتدركها عن طريق انعكاس صور ومظاهر تلك الأشياء لدى تلك الذات البشرية، وعلى ذلك تقوم بالتفاعل ونسج العلاقات المختلفة معها، والأعضاء الحسية لدى العنصر البشري تقوم بتلك الوظيفة البسيطة ولا تختلف الذات البشرية عن غيرها من الكائنات مثل الحيوان في أداء هذه الوظيفة. فانطباع الصور وسماع الأصوات وتحديد مستوى الحرارة والبرودة في الأجسام يشترك فيها مع أبسط

---

(١) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، م.س، ص٢٩١.

الكائنات الحيوانية، فالأدوات الحسية الظاهرية[١] الخمسة (السمع، البصر، اللمس، الشم والذوق) لها طابع أو نمط معرفي يختلف عن الآخر، فالمسموعات تختلف حسياً عن البصريات أو الملموسات أو الروائح أو المذاقات، ولكل منها سبيل في تحقيق علم أو معرفة ما لدى الإنسان لذلك فقد قيل [من فقد حساً فقد فقد علماً].

إلاّ أن تعدد تلك الوسائط أو القنوات، تصبّ في خانة واحدة هي المركز العصبي في الدماغ والذي يعكس فكرة أو معرفة أو علماً ما لدى البشر، وقد يعبر عنه أيضاً بالحس المشترك، والذي يمثل القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة، أو القوة النفسانية التي تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فيها والآتية من الحواس الخمس.

وقد عُرِّف الحس في لسان العرب عند ابن منظور بالتالي: [الحس والحسي الصوت الخفي، والحس بكسر الحاء من أحسست بالشيء يحس حساً...، وأحس به شعر به، وقال ابن الأثير الإحساس هو العلم بالحواس وهي مشاعر الإنسان كالعين والأذن والأنف واللسان واليد، وحواس الإنسان: المشاعر الخمسة وهي الطعم والشم والبصر والسمع واللمس...][٢].

---

(١) في قبال الأعضاء الحسية الداخلية التي تنبه الإنسان إلى مجموعة من الأحاسيس مثل الألم والجوع والعطش والاختناق... إلخ. راجع: عمران سميح نزال، [فهم الإنسان النظرية المعرفية العربية]، دار قتيبة سورية ودار القراء الأردن، ص.ص ٥١ ـ ٥٢.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، نشر آداب الحوزة، قم ـ إيران، ط١٤٠٥هـ، مج٦، ص.ص٤٩ ـ ٥٠.

ومهمة هذه الأعضاء نقل تلك المحسوسات الخارجية إلى ذات الإنسان حيث تشكل بذلك وسائط معرفية معينة، وسلامة تلك المعرفة بسلامة تلك الحواس، إلاّ ترى أنه لو كان الإنسان ضعيف النظر فقد يتراءى له الإنسان من بعيد أنه طفل، في حين أن هذا الشخص هو امرأة مسنة مثلاً. وهكذا.. فعندما يكون هناك حس سليم تكون هناك معرفة حسية سليمة والعكس صحيح.

ومن هنا يأتي دور الإدراك العقلي أو الدماغي لتلك المحسوسات المطابقة لما تمّ تناقله عبر تلك الأعضاء أو الوسائط، فالإنسان يدرك الأشكال أو الألوان عبر عمليات متكررة لأعضائه الحسية، والتي تحتك مع تلك الأشياء الموجودة في الخارج، فتتكون مجموعة من المفاهيم والمعارف الحسية لدى الفرد البشري، وبذلك يصبح قادراً على تمييز الأشياء والأجسام والأشكال والألوان عن بعضها البعض ويمكن للعقل البشري أن يشخص تلك الأشياء استحضاراً ذهنياً حتى لو غابت تلك الأشياء عنها، فمجرد أن يذكر الإنسان كلمة [أسد] يستحضر ذلك الحيوان المفترس صاحب الصوت المزمجر والشعر الكثيف... وما شابه ذلك من صور انتقلت إليه عبر تلك الأعضاء الحسية.

واستناداً إلى مثل هذا الفهم فقد صنف أبو علي ابن سينا العلوم، حيث قال: [العلوم أما أن تتناول إذن اعتبار الموجودات، من حيث هي في الحركة تصوراً وقواماً، وتتعلق بمواد مخصوصة الأنواع، وإما أن تتناول اعتبار الموجودات، من حيث هي مفارقة لتلك تصوراً لا قواماً، وإما أن تتناول اعتبار الموجودات، من حيث

هي مفارقة لتلك قواماً وتصوراً. فالقسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعي. والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض. والقسم الثالث هو العلم الإلهي][١].

وهذا المستوى من المعرفة يشكل الخطوة الأولى التي يخطوها الإنسان منذ ولادته وخلال مرحلة الطفولة المبكرة، ولهذا اعتبر الإنسان كائناً حساساً، والموضوع هنا هو بمتناول جميع أفراد البشر ممن هو في سلامة من الأعضاء الحسية، هذا الموضوع المعرفي محدود، زماناً ومكاناً، أو محدود وفقاً للمحددات المادية المختلفة (الكم، الكيف، الزمان. . .)، أي أن هذه المعرفة تقتصر على البعد الواحد من الأبعاد الوجودية وهو البعد المحسوس، حيث بُرهن في محله أن الموجودات على أصنافها، منها ما هو مادي محسوس ومنها ما هو مجرد غير محسوس أو مفارق للمادة، كما عبر عنه صدر المتألهين بالجوهر المفارق[٢].

إذن؛ هذه المعرفة معرفة محددة وقد اختلف الفلاسفة وقدموا نظريات مختلفة في الإدراك الحسي نذكر منها: [الدافعية الساذجة (توماس ريد)، الدافعية التمثيلية (جون لوك)، نظريات المعطيات

---

(١) ابن سينا، منطق الشفاء، تصدير طه حسين، صدر بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، دون ت ط، دون دار، ص ١٣ ـ ١٤، المقالة الأولى ـ الفصل الثاني: فصل في التنبيه على العلوم والمنطق.

(٢) صدر المتألهين الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، حواشي هادي السبزواري، تعليق وتصحيح جلال الدين الاشتياني، إيران المركز الجامعي للنشر، ١٩٨١، ص ٢٤.

الحسية (مورُ رسل)، النظرية الظاهرانية (ميرلو بونتي) ونظرية اللغة العادية (فتجنشتين ورايل)][١].

ولعل منشأ اختلافهم هو الأسئلة التي قد تطرح في مضمار هذا البحث، فمثلاً: يقال حينما يقوم الإنسان بعملية الإدراك الحسي، ماذا يدرك؟ هل يدرك الأشياء بطريقة مباشرة لتلك الأشياء، أم أنه يدرك الأشياء من خلال تلك المحسوسات المنقولة بواسطة الأعضاء الحسية؟ وهل أن تلك المحسوسات المنقولة من العالم الخارجي إلى ذات الإنسان هي أفكار، أو صور ذهنية، أو انطباعات، أو معطيات حسية؟ وما هو مدى تطابق هذه الأفكار أو الصور أو الانطباعات مع الواقع الخارجي؟ وما هو المعيار الذي نستطيع من خلاله تمييز الإدراك الصحيح من الخادع؟ وهل هناك عوامل نفسية تدخل في مراحل هذه العملية الحسية أم لا؟

هذا ما أدى إلى نشوء مسألة معرفية في غاية الأهمية هي [مشكلة الإدراك أو المعرفة الحسية]، حيث اعتبر البعض أن الإدراك كله يرجع إلى الحس والتجربة، وحتى المعارف البديهية ـ كمبدأ عدم التناقض ونحوه من المبادئ الأساسية في الفكر البشري ـ لم توجد لدى الإنسان إلاّ عن هذا الطريق أي المعرفة الحسية[٢].

(١) محمد زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب، دار النهضة العربية بيروت، ط ١، ١٩٨٩، ص ٨٣.
(٢) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة ـ بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص ٦٠٠.

ب ـ العقل بوصفه وسيلة للمعرفة

إن العلوم الحسية التجريبية لم تستطع أن توصل الإنسان إلى تلمس الحقيقة المعرفية، وإن كانت قد رفعت من المستوى الحياتي المعاش والمادي، وأسست في كثير من العلوم للتطورات التي لامست الحاجات الضرورية للإنسان (في المجالات الطبية والعلاجية...وغيرها)، لكن بعدما أنكرت هذه المنهجية كل ما هو خارج الحس والتجربة المخبرية جعلت نفسها في مرمى سهام النقد والتشكيك العقلي، وطرحت عدة إشكالات عجزت عن تغييرها بناءً على مرتكزاتها المعرفية مثل: القاعدة التي توصلت إليها: إن التجربة هي المقياس الأساس لتمييز الحقيقة فـ[هل هي معرفة أولية حصل عليها الإنسان من دون تجربة سابقة؟ أم أنها بدورها أيضاً كسائر المعارف البشرية ليست نظرية ولا ضرورية؟ فإذا كانت معرفة أولية سابقة على التجربة بطل المذهب التجريبي الذي لا يؤمن بالمعارف الأولية، وثبت وجود معلومات إنسانية ضرورية بصورة مستقلة عن التجربة، وإذا كانت هذه المعرفة محتاجة إلى تجربة سابقة فمعنى ذلك أن لا ندرك في بداية الأمر أن التجربة مقياس منطقي مضمون الصدق، فكيف يمكن البرهنة على صحته واعتباره مقياساً بتجربة ما دامت غير مضمونة الصدق بعد؟!][1].

إضافة إلى إثبات موضوع التجربة نفسه حيث إنه لا يمكن للمعرفة الحسية إثبات نفس الشيء وجوهر وجوده، بل لا بدّ للعقل

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٧٠، ص ٧٣.

أن يعمل إرادته ومدركاته الخاصة، فرائحة الشيء ولونه وشكله تدرك بالحواس، لكن العقل يقوم بانتزاع مدرك عقلي، ويثبت أن هناك شيئاً متحققاً خارجاً، وهذا ما قاد بعض روّاد المعرفة الحسية والتجريبية إلى الاعتراف بالمدركات العقلية[١].

غير أن العقل يقوم أيضاً بوظيفة الإدراك التي تعطي للمحسوسات قيمة معرفية مواصلةً عن ذلك تكوينها للأحكام الكلية، فلو قمنا بتجربة غليان الماء فوق النار، ثم كررنا هذه العملية في ظروف متعددة وأماكن مختلفة يقوم العقل بانتزاع مبدأ عام هو أن النار كلما غلت تبخّرت، وهذه القاعدة وإن كانت منتزعة من وقائع محسوسة وتجريبية، إلاّ أنها نشأت عن إدراك عقلي متقدم، أضف إلى ذلك أن هناك معقولات مفارقة للمادة بشكل أكثر، مثلما فرضنا قانون العلة والمعلول، أو في مرحلة أرقى مثل مفهوم العكس المستوي ومفهوم عكس النقيض، والفارق بين الكل والكلي والجزء والجزئي[٢] . . . وما شابه ذلك.

ومن هنا فإنَّ تكون المفاهيم والإدراك يعتمد على العقل بوصفه منتجاً لتلك المعارف المتراكمة والمتداخلة والجامعة، ولذا قال ابن منظور في لسان العرب [عقل ـ العقل: الحجر والنهي ضد الحمق

---

(١) دايفيد هيوم، وجون ستيوارت ميل، راجع: فلسفتنا، محمد باقر الصدر، م.س، ص ٧٦.

(٢) محمد تقي المصباح البزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، دار التعارف، بيروت، طبعة ١٩٩٠، ص ١٨٥ وما بعدها.

والجمع عقول... عقل يعقل عقلاً ومعقولاً... رجل عاقل: وهو الجامع لأمره ولرأيه... وقيل العاقل: الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها... والعقل: التثبت في الأمور. والعقل: القلب... وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحسسه، وقيل: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان... وقلب عقول: فهم، وعقل الشيء يعقله عقلاً: فهمه..][١].

وبناءً على هذه الأهمية والدور الذي يُناط بالعقل، فقد احتل مرتبة الصدارة في الفلسفة ومباحثها ومبانيها، ولم يعد هناك من إمكانية للتفكيك بين الفلسفي والعقلي، بل هما أمران متلازمان، إن لم نقل شيئاً واحداً، لما للعقل من وظائف متعددة تدخل في عمق الفلسفة: وعي، إدراك، فهم، تأمل، تحليل، تفكيك، تركيب، مقارنة، استنباط، استقراء، ... إلخ، والذي اعتبر الصورة الثانية من الإنسان [بعد تحديد الصورة الأولى وهي الجسد][٢].

فما هو العقل عند الفلاسفة وما هي المعاني التي تُحدد له:

١ ـ العقل عند الكندي، قادر على معرفة الحقيقة، فهو عنده [جوهر بسيط مدرك الأشياء بحقائقها][٣]، والجوهر عنده هو [القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض لا تتغير ذاتيته، موصوف لا

(١) ابن منظور، لسان العرب، م.س، مج ١١، ص ٤٥٨ وما بعدها.
(٢) سالم القمودي، الإنسان ليس عقلاً، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط(٢، ١)، ص ٥٤ وما بعدها.
(٣) عبد الأمير الأعسم، رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، فصل في رسالة الكندي، دار المناهل ـ بغداد.ت.ط ١٩٩٣، ص ٦٢.

واصف][1]، فالعقل ـ كما يراه ـ موجود جوهري قادر على إدراك كنه وحقائق الأشياء والأمور.

٢ ـ أما الفارابي فإنه عند تحديده لمعنى العقل وقوته قال: هو [جوهر بسيط مقارن للمادة، يبقى بعد موت البدن، وهو جوهر أحَدي، وهو الإنسان على الحقيقة][2]، والفارابي بالرغم من اتفاقه مع الكندي في القول بجوهرية العقل لم يذكر مدى قدرته على إدراك الأشياء والأمور.

٣ ـ وأما ابن سينا، فقد ذكر له عدة معانٍ، وحدد له عدة مراتب، ونحن نذكر كلامه قائلاً عند تعريفه وتحديده للأشياء والأمور:

ـ في معنى العقل عند جمهور العلماء، قال: [العقل اسم مشترك لمعان عدة فيقال عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حدّه أنه قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حدّه أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض. ويقال عقل لمعنى آخر وحدّه أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكوناته وكلامه واختياره. فهذه المعاني الثلاثة هي التي يُطلق عليها الجمهور اسم العقل][3].

---

(١) رسائل منطقية في الحدود والرسوم م.ن، ص٦٣.
(٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، م.س، ج٢، ص٨٥.
(٣) عبد الأمير الأعسم، رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، فصل في رسالة ابن سينا، م.س، ص. ١٢٣.

ـ أما معناه ومراتبه عند الحكماء والفلاسفة، فقال في بيانها: [وأما الذي يدلّ عليه اسم العقل عند أحكم الحكماء فهي ثمانية معان: أحدهما العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتاب «البرهان» وفرّق بينه وبين العلم، فقال ما معناه: هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم ما حصل بالاكتساب. ومنها العقول المذكورة في كتاب «النفس» فمن ذلك العقل النظري والعقل العملي. فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية. والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية معلومة. ثم يقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقل، فمن ذلك العقل الهيولاني، وهو قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المادة. ومن ذلك العقل بالملكة وهو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من الفعل بحصول الذي سمّاه في كتاب البرهان عقلاً. ومن ذلك العقل بالفعل وهو استكمال النفس في صورة ما، أو صورة معقولة حتى ما شاء عقلها، وأحضرها بالفعل. ومن ذلك العقل المستفاد وهو ماهية مجردة عن المادة في النفس على سبيل الحصول من خارج. ومن ذلك العقول التي يقال لها العقول الفعالة وهي كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً. فحد العقل الفعال أما من وجهة ما هو عقل فهو أنه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كل موجود، وأما من جهة ما هو عقل فعال فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل

الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه][١]، وبالرغم من إشراقية العقل لديه لم يذكر مقدار ما يكتنفه من القدرة على معرفة حقائق الأشياء.

٤ ـ أما الخوارزمي فقد وسّع في تعريف العقل، ليشمل الأشياء الجامدة فضلاً عن المتحركة، حيث قال مفرقاً بين ثلاثة أنحاء من العقل:

[العقل الفعال هو القوة الإلهية التي يهتدي بها كل شيء في العالم العلوي والعالم السفلي من الأفلاك، الكواكب، الجماد، الحيوان غير الناطق، والإنسان لاجتلاب مصلحته وما به قوامه وبقاؤه على قدر ما تهيَّأ له وعلى حسب الامكان. وهذه القوة التي في الأشياء التي في العالم الطبيعي تسمى الطبيعية][٢].

وأما العقل الهيولي فهو [قوة في الإنسان، وهي في النفس بمنزلة القوة الناظرة في العين، والعقل الفعّال لها بمنزلة ضوء الشمس للبصر، فإذا خرجت هذه القوة التي هي العقل الهيولي إلى الفعل تسمى العقل المستفاد][٣]، فجلُّ ما يمكنه العقل القيام به هو إرشاد الإنسان لمصلحة، أو تنبيهه لترك ودرء مفسدة ما، أما المعرفة الحقة للأمور فغير واضحة من كلامه.

٥ ـ أما الغزالي: فهو يذكر نفس الكلام الذي أوردناه عن الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، فلقد نقله حرفياً، فقال:

---

(١) م.ن، ص.ص ١٢٤ ـ ١٢٥.
(٢) م.ن، فصل في رسالة الخوارزمي، ص٨٧.
(٣) م.ن، ص ٨٧.

[وأما العقل فهو اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعانٍ مختلفة. والمشترك لا يكون له حد جامع. أما الجماهير فيطلقونه على ثلاثة أوجه:

ـ الأول يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس...

ـ الثاني يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية...

ـ الثالث معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته... وأما الفلاسفة فاسم العقل عندهم ثمانية معانٍ مختلفة: العقل الذي يريده المتكلمون، العقل النظري، العقل العملي، العقل الهيولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل، العقل المستفاد والعقل الفعال...][١].

ت ـ الحدس بوصفه وسيلة للمعرفة

بالفرنسية: Intuition

بالانكليزية: Intuition

الحدس لغة: جاء في لسان العرب لابن منظور: [الحدس التوهم في معاني الكلام والأمور، ... السرعة والمضي على استقامة، ...][٢].

والحدس الذي اصطلح عليه الفلاسفة القدماء مأخوذ من معنى

(١) عبد الأمير الأعسم، رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب م.س، ص.ص١٧٧ ـ ١٧٨.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، م.س، مج ٦، ص.ص٤٦ ـ ٤٧.

السرعة في السير. قال ابن سينا: [الحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط، وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول](١). وقال الجرجاني في تعريفاته للحدس هو: [سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب، ويقابله الفكر، وهو أدنى مراتب الكشف](٢). وقال التهانوي: [الحدس هو تمثل المبادئ المرنة في النفس دفعه من غير قصد وأخبار، سواء بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب](٣)، والمقصود بالحركة وسرعة الانتقال تمثل المعنى في النفس دفعة واحدة في وقت واحد، كأنه وحي مفاجئ، أو وميض برق، والحدس عند بعض الإشراقيين هو [ارتقاء الإنسانية إلى المبادئ العالية حتى تصبح مرآة مجلوّة تحاذي شطر الحق، فتمتلئ من النور الإلهي الذي يغشاها، من دون أن تنحل فيه انحلالاً تاماً. ويسمى هذا الامتلاء من النور الإلهي كشفاً روحياً، أو إلهاماً](٤).

وللحدس في الفلسفة الحديثة عدة معان(٥):

المعنى الأول ـ الحدس عند ديكارت، وهو الاطلاع العقلي المباشر على الحقائق البديهية، وقد قال ديكارت في كتابه القواعد لهداية العقل في القاعدة الثالثة: [أنا لا أقصد بالحدس شهادة الحواس

(١) ـ أبو علي ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، المكتبة المرتضوية ـ طهران، دون تاريخ، ص ١٦٧ من القسم الثاني.
(٢) علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط١، ت.ط١٩٨٥، ص ١١٢.
(٣) نقلاً عن: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، م.س، مج٢، ص٤٥٢.
(٤) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، م.س، مج٢، ص٤٥٢.
(٥) م.ن، مج٢، ص ـ ص٤٥٢ ـ ٤٥٤.

المتغيرة، ولا الحكم الخداع لخيال فاسد المباني، إنما أقصد به التصور الذي يقوم في ذهن خالص منتبه، بدرجة من السهولة والتمييز لا يبقى معها مجال للريب، أي التصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده][١]. ومعنى ذلك أن الحدس عنده عمل عقلي، يدرك به الذهن حقيقة من الحقائق، يفهمها بتمامها في زمان واحد، لا على التعاقب. والأمور التي يدركها العقل بالحدس ثلاثة أنواع، وهي:

١ ـ الطبائع البسيطة كالامتداد، الحركة، الشكل والزمان.

٢ ـ الحقائق الأولية التي لا تقبل الشك، كعلمي بأني موجود، لأني أفكر.

٣ ـ المبادئ العقلية التي تربط الحقائق بعضها ببعض، كعلمي أن الشيئين المساويين لشيء ثالث متساويان. لذلك سمى ديكارت هذا الحدس نوراً طبيعياً (Lumiére Naturelle) أو غريزة عقلية أو النور الفطري[٢]، ومعنى الحدس عند ليبنز مبني على هذا الأصل الديكارتي، والدليل على ذلك قوله: الحقائق الأولى التي نعرفها بالحدس نوعان: حقائق العقل وحقائق الواقع.

المعنى الثاني ـ الحدس هو الاطلاع المباشر على معنى حاضر في الذهن من حيث هو ذو حقيقة جزئية مفردة، وهذا المعنى الذي نجده عند [كانت] في كتاب نقد العقل المجرد[٣]، وأما حقيقة مثالية

---

(١) م.ن، مج٢، ص٤٥٢.

(٢) راجع: الموسوعة الفلسفية المختصرة، م.س، ص١٤٠.

(٣) عمنوائيل كانت، نقد العقل المجرد، دار اليقظة العربية، بيروت، ٣٠٧، ٨٦٩ وما بعدها.

كما في الحدس العقلي الذي يجمع بين تصور الشيء ووجوده، وأما مستفادة من الحسية بصورة مثالية، كإدراك الزمان والمكان، وأما بعدية كما في الحدس التجريبي.

المعنى الثالث ـ الحدس هو المعرفة الحاصلة في الذهن دفعة واحدة من غير نظر أو استدلال عقلي، وهذا المعنى الذي أخذ به شوبنهاور لا يصدق على تمثل الأشياء فحسب، بل يصدق أيضاً على تمثل علاقتها كتمثل خواص الأعداد والأشكال الهندسية... وأكمل صور الحدس عنده الحدس الجمالي، الذي ينمي فيه الإنسان نفسه في لحظة معينة من الزمان، فلا يدرك إلاّ حقيقة الشيء الذي يتأمله(١).

المعنى الرابع ـ الحدس عند هنري برغسون(٢) وهو عرفان من نوع خاص، شبيه بعرفان الغريزة، ينقلنا إلى باطن الشيء، ويطلعنا على ما فيه من طبيعة مفردة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، أو بالمعرفة الاستدلالية أو التحليلية، التي تطلعنا على ظاهر الشيء.

المعنى الخامس ـ الحدس هو الحكم السريع المؤكد، أو التنبؤ الغريزي بالوقائع والعلاقات المجردة حيث اعتبر هنري بوانكاره: أن هذا الحدس، أو هذا الشبيه بالنظام الرياضي يكشف لنا عن العلاقات الخفية(٣).

المعنى السادس ـ الحدسية (Intuitionism) مذهب من يرى أن

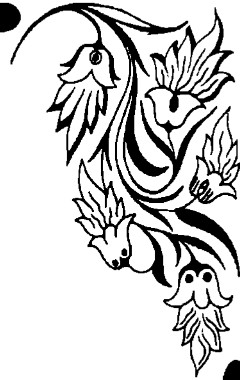
(١) نقلاً عن: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، م.س، مج٢، ص٤٥٢
(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، م.س، ص٨٨ وما بعدها.
(٣) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، م.س، مج٢، ص٤٥٢

الحدس هو المكان الأول في تكوين المعرفة، ولهذه الحدسية في تاريخ الفلسفة معنيان[١]، الأول إطلاقها على المذاهب التي تقرر أن المعرفة تستند إلى الحدس العقلي، والثاني إطلاقها على المذاهب التي تقرر أن إدراك وجود الحقائق المادية إدراك حدسي مباشر لا إدراك نظري (هاملتون).

المعنى السابع ـ [الحدس هو اطلاع النفس المباشر على ما يمثله لها الحس الظاهر، أو الحس الباطن من صور حسية أو نفسية، أو على كشف الذهن عن بعض الحقائق بوحي مفاجئ، لا على سبيل القياس، ولا على سبيل الاستقراء أو الاستنتاج، ولكن على سبيل المشاهدة التي ينبلج فيها الحق انبلاجاً، ولعل هذا ما أشار له ابن سينا من أن هناك بعض الأشخاص يتميزون باستعدادات نفسية خاصة تهيِّئهم لتقبل بعض المعقولات تقبلاً مباشراً، وقد سمى هذا الاستعداد حدساً، واعتبر أن من تميّز به تميز بنوع من العقول يغاير السلسلة التي وضعها أرسطو. . .وقد سمى هذا العقل عقلاً قدسياً][٢].

(١) المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، م.س، ص٢٨٣.

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية، م.س، مج١، ص٣٥٨.



الفصل الثاني

المعرفة الدينية
ومسائل تأويل وتفسير النص



تحتل الدراسة التحليلية للنصوص أو الخطاب الديني، مرتبة سامية في مجال الدراسات المعرفية، فكل نص أو مفردة خطابٍ يتوخى نقل معنى أو عدة معانٍ إلى القارىء، وتختلف هذه المعاني بمستواها وفحواها باختلاف النص أو الخطاب ومنحاه، فالنص الأدبي مثلاً له منحى خاص يتضمن عدة تفريعات كالشعر والنثر... إلخ، والنص الديني هو الآخر صنف محدد من أصناف النصوص، ينطوي على أنواع متعددة ومتفاوتة لا تندرج ضمن مقام أو مستوى واحد. ويمكن نسبة كل نص إلى عالم خاص به له مفرداته ومفاهيمه وآلياته الخاصة، التي تميزه عن عالم نص آخر، فالنص القرآني يختلف عن النص الروائي، والأخير هذا يختلف عن النص الفقهي... وهكذا، حيث تشكل هذه النصوص بمجملها شبكة من المفاهيم والطروحات الجديدة، وهي بصدد نقل معنى أو صورة معينة للمتلقي. من هنا، فان المتلقي يفتح عالماً جديداً له ظروفه وبيئته ومقتضياته الخاصة.

وقد شهد القرن العشرين نظريات متعددة حول علم النص وفهم المتلقي، وإن كان هذا النسق المعرفي قد بدأت إرهاصاته في القرن التاسع عشر مع جيمس فريدريك فيريي (١٨٠٨ ـ ١٨٦٤) في كتابه

مبادئ الميتافيزيقيا (عام١٨٥٤)[١]، استكمالاً بالثورات التي أقيمت في هذه الحقبة الزمنية والمعرفية حيث تمثلت هذه الثورات بالتحولات الكبرى في مجال الفكر البشري المعاصر، أمثال الثورة اللسانية مع ديو سويسر، والثورة الإبستمولوجية مع غستون بشلار، والثورة التحليلية النفسية مع فرويد ولاكان، والثورة البنيوية مع ليفي شتروس، والثورة التاريخية مع ميشال فوكو... بيد أننا نستطيع أن نغفل عن القول بأن تلك الثورات كانت أصداءً للطروحات الفلسفية والفكرية الكبرى التي قامت في القرون السابقة والبعيدة، وعلى بقاع شتى، بدءاً من الحكمة الهندية القديمة والتوتمية الأسبانية إلى الفكر الإغريقي... وإلى ما هنالك من مناحٍ فكرية باهرة أثبتها البحث العلمي المعاصر[٢].

أما الترددات الفكرية والمعرفية هذه واكبها حراك لا يقلّ شأناً عنها، إن لم نقل يفوقها على مستوى التأثير والانعكاسات المعرفية والعلمية والسياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي، حيث كانت للشيخ محمد عبده في كتابه [رسالة التوحيد] ـ الذي أصدره عام ١٨٩٧م ـ المحاولة البالغة الأثر، وذلك لأكثر من سبب، فهو محاولة منه لاستئناف نوع من كتابات أستاذه الثائر جمال الدين الأفغاني ككتاب [الرد على الدهريين][٣]، والذي لم يكن سوى مناظرة، قصد

(١) زينب شوربا، الابستمولوجيا، م.س، ص٥.

(٢) جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٩٩، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت،

(٣) أحمد النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية، دار الهادي، ت.ط٢٠٠٤، ص١١ وما بعدها.

بها الدفاع عن الرابطة الدينية، [حيث كان هذا المدخل من جهة علم الكلام والفقه الأكبر، واستكمل هذا المنحى محمد إقبال في كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام» عام ١٩٢٨، بما يمثل النص الموضوعي الواقعي للقراءة الدينية ومرتكزات بنيويتها المعرفية والعلمية. حيث تزعم بعض النظريات أن ليس للنص معنى محدد[١]، حيث شكلت الإجابة عن سؤال [هل للنص معنى خاص أم أنه يحتمل ما لا نهاية له من المعاني؟][٢] ركيزة خاصة تتسم بأهمية بالغة، فثمة كثير من النزاعات في مجالات مختلفة تتناول معاني النصوص، ووظيفة عالم المعرفة تختص بأدلة كل واحدة من النظريات المتنازعة.

وقد يُثار سؤال آخر هنا أيضاً، هل يواجه فهم النص حدوداً معينة؟ أم لا توجد أي حدود تقيد فهم النص؟ بحيث يمكن ظهور ما لا نهاية له من المفاهيم للنص الواحد؟.

ومما لا ينبغي تجاوزه هو الالتفات إلى أن هناك منحى معرفياً أُسس على دراسة النص الديني منذ صدر الإسلام، حيث تمثل في تفسير آيات الله وبيان معالمها ومرادها، إلى تكوين المحاولات الكلامية القديمة ومدى انسجام النص الديني مع البعد والمبنى العقلي والمنطقي، إلى بناء علم أصول الفقه الذي يستنبط الأحكام الشرعية غير المنصوصة في تلك النصوص الموحاة أو الصادرة عن الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام من بعده.

---

(١) علي حرب، نقد الحقيقة (أو النص والحقيقة II)، المركز الثقافي - بيروت، ط٣، ت.ط٢٠٠٠، ص.٦٠ وما بعدها.

(٢) أحمد واعظي، الدين وتعدد القراءات. مجلة المحجة، العدد الثالث، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية، دار الهادي - بيروت، ت.ط ٢٠٠٢، ص١٠.

هذا كله، ما يمكن أن يحدد تاريخ نشوء علم النص وتبلور مرتكزاته البنيوية المعرفية. وعلم الأصول هذا هو من مبتكرات المدرسة الإسلامية، إذ أنه بدأت معالمها بالظهور مع عصر الصادقين عليهما السلام[1] اللذان أسسا قواعده وأحكما بنيانه، وإن كانت لجهود علماء السنة جهداً في تفريعات هذا العلم، حيث لا يخفى، أن هذا العلم ونتيجة لارتباط وحضور الإمام المعصوم ـ وهو أحد مصادر التشريع أو الفهم التشريعي للكلام الإلهي ـ في الأمة لم يكن ليستمر في بناء مرتكزاته المعرفية على خلاف مما حصل في الساحة السنية التي اعتبرت أن باب التشريع توقف عند وفاة الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم. وبالرغم من ذلك لم يدخل هذا العلم مضمار علم النص الحديث الذي تحدث عنه كل من فيربي وباشلار وسوسير وغيرهم (مما سبق الإشارة إليهم)، وهذا ما قد نرجعه إلى البنى المعرفية في الإطار الديني الحوزوي الذي بُنِيَ فيه هذا العلم وأصبح ركيزة الفتاوى الدينية عبر العصور.

فضلاً عن القول بأن للنص الديني محنته مع البشر، حيث كان هناك ومنذ القدم تعامل عبثي وتلاعب من بعض أفراد المجتمع البشري في هذا النص، وهذا ما يشير إليه القرآن الكريم: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن

(١) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة لعلم الأصول، ط٢، مكتبة النجاح طهران، ص٤٦، وراجع أيضاً: الشيخ محمد رضا المظفر، أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ج١، ص١٠.

مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾(١).

هذا قديماً، أما حديثاً فقد نشأ مفهوم الحداثة في الغرب مع التمرد على الكنيسة وسلطتها الدينية وذلك في العصور الوسطى، ثم انتقل هذا المفهوم أو المد إلى العالم الإسلامي وألقى بظلاله على فهم النص الديني، ومن أهم ما يطرحه الحداثويون من أمور في هذا الإطار ما يلي:

١ ـ إن النص الديني مغاير تماماً لفهم النص الديني، وما يمكن أن ننسبه من قدسية إلى الأول لا يمكن أن ننسبه للآخر.

٢ ـ إن النص الديني الإسلامي يعتمد على اللغة العربية، وبما أن هذه اللغة غير ثابتة في دلالتها كذلك فهم النص.

٣ ـ إن ملاكات الأحكام الشرعية غير مبنية في النص الديني، إلا أنه يمكن أن نستكشف المقاصد الشرعية وبالتالي يمكن التعدي في الفهم الشرعي إلى ما هو غير منصوص.

وتشكل الإجابة على هذا السؤال (هل يواجه فهم النص حدوداً معينة؟ أم لا توجد أي حدود تقّيد فهم النص؟ بحيث يمكن ظهور ما لا نهاية له من المفاهيم للنص الواحد؟) مدخلاً إلى إشكالية تعدد القراءات أو وحدتها أو تعدد أو وحدة الفهم، أو ـ بقراءة تفكيكية معاصرة [بالمعنى الأبستمولوجي العلمي الإستكشافي المفتوح بمعزل عن أي فلسفات قبلية بما في ذلك الفلسفات الوضعية بأشكالها العقلية

---

(١) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ١٣.

التقليدية أو العلمية الجدلية المعاصرة][(١)]. وعادة ما يخلص علماء المعرفة في مباحث علم معرفة النص، إلى ثلاث قضايا رئيسية:

١ ـ قضية فهم النص.

٢ ـ قضية تفسير النص.

٣ ـ قضية التمييز.

أولاً ـ قضية فهم النص

إن قضية فهم النص مغايرة تماماً لمعنى النص، فالمعنى هو الشيء الذي يصنعه النص، أما الفهم فهو ما يمارسه المتلقي أو منتج المعرفة، وقد يصيب به معنى النص أو قد يكون الفهم مغلوطاً، فينحرف منتج المعرفة عن معنى النص ولا يصيبه، فالمعنى والفهم إذاً أمران متباينان، غير أننا نجدهما متلاصقين بشدة، ولذلك يبحث في معنى النص بعد البحث في قضية فهم النص.

وثمة سؤال يطرح نفسه هنا، وهو: هل يحتمل النص ما لا نهاية به من المعاني أو لا؟ فالبعض يرى أنه لا معنى خالصاً للنص، فمثلاً يعتبر [غادامر GADAMAR] أن معنى النص غير متعين على الإطلاق فهو منوط بالمخاطبين والمتلقين الذين يحددون معانيه حسب ما يفهمونه منه، وكذلك لجاك دريدا مؤسس المنهج التفكيكي[(٢)]، رؤية

(١) أحمد واعظي، الدين وتعدد القراءات، مجلة المحجة، العدد الثالث، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية، دار الهادي ـ بيروت، ت.ط ٢٠٠٢، ص١٢.

(٢) جان غراندان، المخرج الهرمينيوطيقي للفنيومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، الطبعة الاولى، ٢٠٠٧، ص١٦٣ وما بعدها.

مختلفة للنص، فالنص عنده ينطوي على ما لا نهاية له من المعاني الممكنة ولا فضل لأي منها على الآخر بشيء. وفي قبال ذلك نجد أن هناك طائفة أخرى[١] لا ترى للنص سوى معنى واحد، فشكلت هاتان الرؤيتان فريقين متقابلين. وهناك فريق من علماء المعرفة لهم نظريات أكثر تشديداً، يقولون بموجبها أن النص لا هو ذو معنى واحد، ولا هو حامل لما لا نهاية له من المعاني الممكنة، إنما يتقيد فهم النص وبالتالي معانيه الممكنة، بقيود معينة تستدعي تعددية معنى النص لا وحدته، غير أن هذه التعددية لا تستمر إلى ما لا نهاية، فلغة النص مثلاً تقيّد معانيه، إذ لكل لغة حدودها وأصولها الخاصة، وهنا يطرح السؤال الثاني: هل تنوع المفهوم ممكن أو لا؟ وإذا كان ممكناً، فهل يتسنّى حصره في عدد معيّن أو لا؟

فإذا لم يكن لمعنى النص تخوم يتوقف عندها، فإن فهم النص هو الآخر لن يتوقف عند حدود، أما إذا واجه معنى النص تقيداً وتخوماً، فإن فهمه أيضاً سيتوقف عند هذه التخوم، ويحاول علماء المعرفة إيضاح هذه العلاقة المتقابلة بين المعنى والفهم، من حيث التقيد أو عدم التقيد، ولهذا لا بد من درس ومناقشة مسألة معنى النص.

ثانياً ـ قضية تفسير النّص

لقد تقدم في تناولنا لقضية فهم النص أن الفهم مغاير للمعنى،

---

(١) علي رضا قائمي نيا، مقالة نقد التعددية: الدين والصراط المستقيم، مجلة المحجة، م.س، العدد الثالث، نيسان ٢٠٠٢، ص١١٦.

كذلك أيضاً مغاير لتفسير النّص، حيث إن له عدة وظائف أهمها الوصول إلى مقتضيات المعنى، فالنص التاريخي قد يثير انطباعات لدى المخاطَب القديم، أما المخاطَب اليوم، الذي تفصله عن المخاطَب القديم حقبات عديدة من الأزمنة، فقد يرى لهذا النص مقتضيات ولوازم لم يتفطن إليها المخاطَب القديم، وفي هذه الحالة نقول إن المخاطب اليوم قام بتفسير النص، وهذه العملية لا يمكن أن نطلق عليها مصطلح فهم النص.

كما أنه وضمن تلك الوظائف التي قد تؤديها قضية تفسير النص هو الكشف عن الوقائع والملابسات المحيطة بصدور النص، فإذا كان هناك نص تاريخي لدى إنسان معاصر يفصله عن ذلك المخاطب أزمنة، فهل يمكن اكتشاف معنى لهذا النص لم يخطر في ذهن مؤلفه القديم أو في ذهن مخاطبه القديم؟ هذا ما يمكن أن يتداوله علماء المعرفة بغض النظر عن مصدر النص أو فحواه، دينياً كان أو لا.

وقد تطلق كلمة تفسير النص على فهم النص أحياناً لدى علماء الهرمنوطيقيا، ولقد انتشرت مسائل تفسير النص ولاقت اهتماماً كبيراً في تبادل الوظائف المختلفة للتفسير وارتباطات هذه الوظائف بعضها ببعض، كما يبحث في تصنيفات التفاسير ومعايير التقويم، وموضوعية أو عدم موضوعية التفاسير ومدى صدقها وشمولها، وتطرح أيضاً في مجال التفسير مفارقات إضافية يعتني علماء المعرفة بمعالجتها، ولعل أشهر هذه المفارقات ما يمكن صياغته بالسؤال التالي: هل يضيف المفسّر أثناء عملية التفسير شيئاً إلى النص أم لا؟ فاذا كان يضيف،

فقد غيّر النص[1]، وإن لم يكن يضيف شيئاً فإنه لم يفسر النص، وأن القابليات والوظائف المختلفة للتفسير تستلزم أن يضيف التفسير شيئاً للنص؟.

ثالثاً ـ قضية التمييز بين النصوص، وتطور نظرية المعرفة

إن تمييز الأشياء هو معرفة الشيء على نحو متمايز عن الأشياء المعروفة الأخرى، وتطرح العديد من المسائل في إطار تمييز النصوص، فيطرح أولاً مسألة فحواها: من أين تمّ تمييز هذا الشيء أو هذه الجمل أو المجموعة من الكلمات أنها نص أم لا؟ وما هي خصائص النص التي يمتاز بها، وفضلاً عن هذا، كيف لنا أن نكتشف معنى النص؟ أو كيف نتيقن أن هذا المعنى الخاص هو المعنى المقصود من النص؟

إن تعريف النص ليس مسألة تعتبر من مسائل علم النص فحسب، بل هي من مقدماته ومبادئه، فقد يطرح أنه من أبرز خصائص النص، مثلاً: أنه يتشكل من علامات، وهذا ما يشرك البحث عن طبيعة العلامات وآلية تشخيصها في حيثيات النص وتعريفه، ثم إن هذه العلامات لغوية، ما يجعل للدراسات اللغوية وفلسفة اللغة دورها في أبستمولوجيا النّص.

لقد أصبح النص الديني مصدراً للمعرفة بعدما مرّ العقل البشري

---

(١) مجلة المحجة، م.س، العدد الثالث، ص.١٩ وما بعدها. وأيضاً راجع: هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم بيروت، ط٢ ـ ٢٠٠٦، ص.١٧٣ وما بعدها.

بمحنة التاريخية ولم يعد مصدراً للأحكام الفقهية الجزئية للمكلف فحسب، بل منهج حياة وطريقة عيش ومصدر سعادة ونعيم وراحة للإنسان، وبالتالي [يجب على كل مسلم عالماً كان أم غير عالم، أن يسعى إلى فهم القرآن، وأن يكشف عن مكنوناته، وأن يستضيء بأنواره وهدايته. فهو الكتاب الذي يضمن للبشر السلام والسعادة والنظام. إنه يرفع من مكانتهم، ويزيد من رفاهيتهم بل ويساعدهم على التوصل إليها. يُضاف إلى ذلك أن القرآن هو مرجع لكل علماء اللغة والمعاجم، ودليل لعلماء النحو، ومستند أعلى للفقيه المجتهد، نموذج يحتذى للأديب وغاية البحث المواظب للحكيم، ومعلم للواعظ المبشر، ومثابة لكل رجل ذي خلق ودين. منه اشتقّت العلوم الاجتماعية ومبادئ الإدارة العامة للدولة، وعليه ترتكز العلوم الدينية على ضوء هدايته اكتشفت أسرار الكون وقوانين الطبيعة...][1].

ولم يقتصر الأمر على هذا الحد بل شكّلت مناحي التفسير والتأويل للنص الديني مجالات معرفية كبيرة لا يمكن تجاوزها، فكثرت التفاسير القرآنية والتأويل، وصدرت الكثير من الكتب في هذا الشأن، وأصبح الخطاب الديني قائماً على ركيزة أساسية في التفسير القرآني وتأويل الأحاديث والروايات، بل إن المفاهيم الدينية تنشأ وتستمر وتتبلور بناءً على مسار الفهم لتلك الفصوص الدينية، وبهذا أصبح النص الديني هو مستند الخطاب الديني بما أن النص يمثّل

(١) أبو القاسم الخوئي، في كتاب مقدمة للقرآن أو مدخل إلى القرآن ص٢٦، نقلاً عن كتاب: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، دار الطليعة ـ بيروت، ترجمة هاشم صالح، ص.١٤.

تجلّي الوحي الإلهي حيث [إن المكانة اللاهوتية لما يدعوه المؤمنون التوحيديون بالوحي كانت على مدى قرون وقرون المصدر الأعلى والنهائي لمبادئهم. وكانت في الوقت ذاته موضوعاً للمناقشات والتفسيرات وقد خاض المسلمون في ما بينهم مناقشات حامية حوله عندما حاول مذهب المعتزلة أن يعرض رسمياً تلك النظرية الشهيرة القائلة بأن القرآن هو كلام الله المخلوق][(١)]، وبهذا يكون النص الديني قد أدخل بقوة في بناء الفكر الديني وبنية العقل والمنهج التديني في المجتمع البشري فضلاً عن الخطاب الديني.

وما لا يمكن نكرانه مدى قوة التأثير التي يتحلى بها الخطاب الديني في مجتمعنا الشرقي عموماً والمجتمع الإسلامي على حدٍ مخصوص، فهو يكوّن العقل الجمعي، ويوجه السلوك العام لما لمجتمعنا من ارتباط عميق ووثيق بالدين منذ القدم، حيث أصبح الخطاب الديني هو الصورة المنعكسة للمجتمع، كما نجدها بشكل وآخر ضمن الخطاب الديني داخل الطبقات الاجتماعية والتعليمية المختلفة، وبالتالي عند وجود أي ظاهرة عامة يُراد لها التغيير أو التحريف فإننا نجد السهام تطال نفس الخطاب الديني الذي قامت عليه تلك المجتمعات، وإن أي ظاهرة سياسية أو حركة فكرية ذات طابع ديني أو ثوري في مجتمعنا تعتمد في بنائها واستمرارها على ذاك النص الديني محاولة إخضاعه لمنحاها العلمي، أو أنها قائمة على ما فهمته منه في سياقها التعبيري في الوسط الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو العسكري والأمني...

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص.١١.

هذا ممّا لا يقل شأناً عن التكوين الفكري العام البشري، حيث إن الفلسفة والدين يرميان إلى هدف واحد هو معرفة الحقيقة التي تحقق سعادة الإنسان، ولذا قيل [إن التفسير الفلسفي كان منذ بداياته الأولى مواجهاً بعالم الدلالات والمعاني «ديني» التكوين والبنية][١]، وإن كان لا بد من القول بأن المجتمع الشرقي لا يمكنه الفصل التام بين ما هو فكري فلسفي، وبين ما هو ديني، حيث يتلاحمان ويتحدان على أرض واحدة كانت مهداً عظيماً، معاً نسجا العلاقة الجدلية بينهما.

فالنص الديني وما يحتويه (قرآن، روايات وأحاديث) شكّل ساحة لقيام التراث الفكري والفلسفي الوجودي والمعرفي في آن معاً، بل قد نترقى للقول بأنه هو نفس إحدى الدعامات الأساسية لهذا الفكر، حيث اعتبر البعض بأن هناك ثلاث دعامات أو عناصر مكونة لمضمون الفلسفة الإسلامية، هذه العناصر هي:

[العنصر الأول: هو الواقع التاريخي والاجتماعي الذي نشأت فيه هذه الفلسفة وتطورت.

والعنصر الثاني: هو دور النص الديني بالمعنى الواسع الذي يشمل القرآن والأحاديث النبوية، ونعني بالنص هنا التراث التفسيري في حركته المتطورة، لا مجرد ما هو مكتوب بين زمني الصحف وفي مجموعات الأحاديث.

---

(١) مرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول: في منهجية الأديان وتاريخها، ترجمة حسن قبيسي، دار قابس ـ بيروت، ص ٦.

أما العنصر الثالث: فهو التراث الفلسفي السابق الذي انتقل إلى المسلمين، بكل ما تعنيه كلمة التراث من شمول وتنوع دون الوقوف عند حدود الفلسفة اليونانية في عصورها المختلفة][١].

إنّ لغة القرآن بحد ذاتها هي لغة تغييرية في الواقع المعرفي والعقائدي السائد إبّان نزوله، وهو فكر إصلاحي بكل معنى الكلمة، فقد واجه الفكر التقليدي السائد والموروث، وحطم كل ما هو ثابت ومرتكز على المستوى المعرفي لدى المشركين والملحدين، فقدم نماذج من الأدلة والبراهين التي تحطم ما هو راسخ في الأذهان من الأفكار الباطلة، وتشيد من جديد مباني معرفية وعقائدية حَقّة، وجعل من أسلوبه الجاذب والمدهش موقفاً حاسماً من الكفر بما يمثل من عقائد ومعارف وسلوكيات عملية، إذ بنى كل خطابه على ما يختزنه من مفردات تحاكي فطرة ذلك الإنسان الجاهلي وما تختلج نفسه من مشاعر وأحاسيس، سعياً لتحرير ذلك الإنسان من كل ما ألبس نفسه وقيّد روحه وفكره وعقله وقلبه[٢]، ولا ينحصر ذلك بالنص القرآني بل يتعدى ذلك إلى ما هو مروي عن النبي الأكرم ﷺ حيث يشكل استمرار الوحي ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[٣]، بل يشمل أيضاً الأحاديث المروية عن أهل بيت العصمة عليهم السلام بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث الثقلين الذي ورد في كتب أهل السنة

---

(١) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، دار الوحدة ـ بيروت، ط١، ت.ط١٩٨٣، ص.١٦ وما بعدها.

(٢) نعمة هادي الساعدي، القرآن والعقلية العربية، دار الهادي ـ بيروت، ص٧، وما بعدها.

(٣) القرآن الكريم، سورة النجم، الآية: ٤.

فضلاً عن كتب الشيعة «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[١]، حيث شكلت هذه الروايات والأحاديث الرافد الأساس عن روافد التفسير والتأويل والتطبيق لمحكم آيات كتاب الله العزيز، ومنبعاً لا يقل شأناً عن كتاب الله تعالى في استنباط الحكم الشرعي أو استظهار المبادئ والمفاهيم الدينية السليمة واعتبار هذه السُنة مصدراً من مصادر التشريع أمراً لا خلاف فيه بين المذهب السُني والمذهب الشيعي إلا أن الاختلاف في دائرة هذه [السُنّة ومقدار ما يشمل وتضم حيث اعتبر البعض من أهل السُنة أنها تشمل بالإضافة إلى ما ورد من أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله ما صدر عن الصحابة وتعتبر حجة يجري عليها الحكم ما يجري على الأحاديث النبوية][٢]، بينما اعتبرت السُنة عند علماء المذهب الشيعي هي أحاديث وأقوال وأفعال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيت العصمة (سلام الله عليهم) فقط.

لقد شكّل الإسلام منذ بداياته صورة مثلى للحياة الدينية والدنيوية للمسلمين على حد سواء، وقد عبّر عن الحالة النهائية للوحي الإلهي وبالتالي الحالة الختامية للمعرفة السماوية، ولهذا فإن النص الديني لديه (للإسلام) يأخذ هذا المنحى القدسي المتعالي، والبعد المصدري للمعرفة البشرية، والحقيقة الكامنة لخلاص البشر، مع كل هذا لم يعزل العقل ودوره الريادي عن تكوين المعرفة، بل فتح أمامه الأفق، وأسند له الوظائف التحريرية لفهم النص واستنطاقه

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت ـ بيروت، مج١، ص٧٦.

(٢) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر ـ بيروت، ط ثانية١٩٧٩، ص١٢٢.

بما يتناسب مع الزمان والمكان الذي يعيش فيه ذاك النص الإلهي المتعالي، ولينطبق على هذه الواقعة الدنيوية أو تلك بما يخدم المسار الديني والأخروي.

لم يكن لانقطاع النص (الآيات والروايات) مدلولاً توقيفياً لمؤدى وظائفه، بل كان هو المدلول لاكتمال تلك الوظائف بما يختزنه هذا النص من مفاهيم ومبادئ مندكة في طياته يمكن للعقل البشري أو الفهم الإنساني أن يستنطقها ويستخرجها في إطاره الزمني والمكاني، في حين أن النص الإلهي بما له من صفاته المتعالية عن الزمان والمكان وكل تلبُّسات المادة، أي إنه يحاكي التاريخ ويقوّيه ويضع منهج الاستقامة له مع تعالي مصدره ومنبعه السرمدي، بل ويطرح نفسه بأنّه هو الحقيقة التي لا يرقى إليها الشك ولا ينحدر عنها الارتياب والضياع ﴿إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾[١]، فهو معرفة قطعية تتمثل بالنور الذي يبدِّد الظلمة والضلال والتيه، ويضع حداً لكل سؤال عجز العقل عن الإجابة عنه، هو معرفة صادرة عن العقل المطلق الذي لا يشوبه شك أو قصور أو غفلة، صادر من حكيم ومطلق الحكمة، عالم ومطلق العلم، وبذلك خرج الإنسان من دائرة التجاذب والعجز المعرفي بمكوِّناته العقلية فضلاً عن التناقض، وبعد أن فشل العقل عن المعرفة اليقينية عمّا وراء المادة [منذ أن بدأ العهد اليوناني فشلاً مستمراً أفصح عن تناقض ملازم لبراهين رجاله، فناقض بعضهم بعضاً، وهدم البعض ما بناه الآخر. . . وهكذا مع رؤية كل بحث

---

(١) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: ٧٣.

عقلي لهذه النتائج المنهارة باستمرار، فقد استمر البحث بالطريقة العقلية في قضايا الوجود والعالم رغم رؤية ما آلت إليه أبحاث السابقين][١]، بالرغم من أن هذا التناقض والاضطراب والتجاذب عُرف بالعقل وحُدّد بالعقل وتمّ مهاجمته بالعقل، ولذلك حكم الغزالي[٢] باستحالة [البرهنة العقلية من دون الوقوع في التناقض على الكثير من القضايا التي عالجها بالتهافت وردّ فيها على الفلاسفة، مثل: القول بقدم العالم، والزمان، والمكان، والسببية، وإثبات الصانع، وحيوية الأجرام السماوية، وصدور الكثرة من الواحد، وإثبات الصفات والعلم الإلهي، فرأى أن براهينهم فيها متهافتة متعارضة، وقصد بذلك انتزاع المواصفات تلك من دائرة البحث الفلسفي الفعلي إلى دائرة الإيمان بالوحي][٣].

لقد أصبح العقل [لا يركن إليه في مقام تحصيل المعارف الحقيقية، وأن معرفة الحق لا تنال بالعقول القاصرة الضعيفة، وأن الذي يتكل على العقل. . . لا يركن إلى سكينة ولا يستريح][٤]، ولقد

---

(١) عبدالله محمد الفلاحي، الغزالي ومعرفة الغيب، ص.ص ١٥٦ ـ ١٥٧، نقلاً عن نقد العقل بين الغزالي وكانط: دراسة تحليلية مقارنة، من دون مؤلف، إصدار دار مجد ـ بيروت، ط.١، ص.ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٢) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ضبط وتعليق د.جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، ط.١، ت.ط١٩٩٣، ص٣٩ وما بعدها.

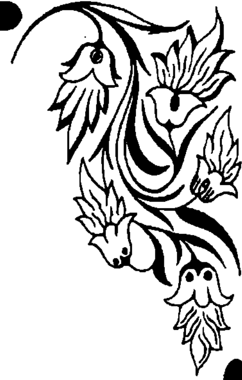
(٣) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، م.س، ص.ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٤) خنجر حمية، العرفان الشيعي: دراسة في الحياة الفكرية لحيدر آملي، صدر ضمن سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، طباعة دار الهادي ـ بيروت، ط١، ت.ط٢٠٠٤، ص٢٩١.

أورد الشيخ الجليل والعارف الكبير حيدر آملي الكثير من كلمات الأعلام المسلمين بما يشير إلى عجز العقل عن إدراك حقائق الأمور، ومنهم [الفيلسوف الطوسي، وهو يورد له كلاماً يؤكد فيه على ضرورة أن لا يقصر المرء همته على ما أدركه بعقله، وأن لا تشغله معرفة الكثرة التي هي أمارة العدم. .بل يجب أن يقطع عن نفسه العلائق الدنية، ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية. . .ليشاهد الأسرار الملكوتية. . .ويكشف في باطنه الحقائق الغيبية والدقائق الفيضية، . .وينقل عن الغزالي كلاماً مشابهاً، وعن ابن سينا فيما رواه عن الجوزجاني، وكذا عن أفضل الدين الخونجي كما رواه عنه العفيف التلمساني في شرحه لمواقف النفري، وينقل كذلك عن نصير الدين الكاشاني، والحكيم أفضل الدين الكاشي وصدر الدين تركة الأصفهاني، ومن كتابه قواعد التوحيد بالذات وميثم البحراني، وعبد الرزاق الكاشاني. . .][١] وغيرهم.

---

(١) العرفان الشيعي، م.ن، ص.ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.



الفصل الثالث

الموقع التاريخي
لفكر الإمام الخميني المقدس



من الصعب بمكان أن نحدّد اللحظة التاريخية للتَشَكُّل الفكري لدى أي فيلسوف أو عارف أو حكيم. . ، لما لمحاولة التحديد هذه من تداخل معرفي بين التيارات والمناهج والمدارس الفكرية والعلمية، فأعماق المعرفية عبارة عن خليط كبير من الأفكار والنظريات الفلسفية أو المناهج السلوكية والمعرفانية في آنٍ معاً، أو في جوانب متقطِّعة مؤتلفة، لكن يمكننا أن نحدّد المسار العام للنظريات أو المناحي المعرفية والعلمية والفكرية، والموروث الثقافي المعاش والمحكى التي قد ينهل منها مفكر أو فيلسوف أو عارف أو. . . إلخ، وعلى هذا الأساس لا بدَّ لنا أن ندرس ونشير ـ ولو من بعيد ـ إلى ما أحاط الإمام المقدس من العوامل تلك التي ساعدت بشكل أو بآخر في بناء المنهج الفكري والمعرفي لديه، وهنا لا بد لنا أن نتطرق ولو بشكل سريع إلى مآل الفلسفة والفكر الإسلامي على حدٍ مخصوص في اللحظة التاريخية التي بُعث فيها الإمام الخميني المقدس.

فبعدما أُحكمت مرتكزات الفرق الكلامية الثلاث، مؤسسةً للفكر العقدي في بنيانه المعرفي منذ نهاية الصدر الأول للإسلام، حيث اعتبرت الخطوة الأولى في شق طُرق المناهج المعرفية في الفكر

الإسلامي، ومقدمةً للحكماء والفلاسفة المسلمين الذين لحق بهم التأثر بالمناهج والفلسفات اليونانية غرباً والهندية المصرية والفارسية شرقاً، حيث بدأت مع أقدم وأول الفلاسفة المسلمين: أبو يوسف بن يعقوب بن إسحاق الكندي[١]، الذي تصدّى لمعارضي الفلسفة وأثنى على روّادها القدماء، وألزم خصومها بتعلُّمها شرعاً وعقلاً، مع تأثره بالمعلم الأول أرسطو، بالرغم من عدم اكتمال المناحي المعرفية، ولقد اسُتكملت مرحلة البناء المعرفي هذه مع الفارابي، حيث شكل الامتداد الأول للفلسفة المشائية التي أسس لها أرسطو، الذي كان له الدور الكبير في رفع الثقة بالمستوى والقدرة العقلية على إدراك كنه وحقائق الأمور والأشياء، والقدرة التجريدية له على الوصول إلى غاية الأمور ومداركها، ولهذا وضع لمنهجه المداميك التي تساعد على شدّ بنيانه وثبات أركانه، فذاك العقل يحتاج في الاعتماد عليه إلى ما يعصمه عن الخطأ، ويصوّب اتجاهه بما يخدم ذاك الترقي المعرفي المطلوب والمرتجى، ولذلك وضَع القواعد الأولى للمنطق بقضاياه وأحكامه.

أولاً - الفلسفة المشائية

ولقد اسُتكمل المنحى المعرفي على المستوى الإسلامي والعربي المعلم الثاني أبو نصر الفارابي، الذي حاول أن ينقل ما توصل اليه أرسطو من جوانب الكشف عن الحقيقة. وأن كلاً من هذين الفيلسوفين (أعني الكندي والفارابي) حاول جاهداً أن يخرجَ عمّا كبّلَ

(١) ١٨٥ - ٢٥٢ هـ تقريباً.

نفسه به، إذ [اعتقد اعتقاداً راسخاً بأن أفلاطون (الإلهي) وأرسطو (الحكيم) قد كشفا عن كل الحقيقة][١]، وتبعهم على ذلك ابن رشد، إلاّ أن الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا[٢] الذي بذل جهداً كبيراً في شرح وعرض آراء أرسطو خالفهما في ذلك، فالحقيقة برأيه لم تُستنفد، وفي وسع الإنسان أن يتقدم إلى الإمام لطلبها، فهي (أعني الحقيقة) أجلُّ من أن تُقَيَّد، وأكبر من أن تنحصر، وأسمى من أن تُحدّد.

فالمعرفة من وجهة نظر المشائية التي ترأسها على مستوى الفلاسفة المسلمين ابن سينا، تمتاز بما يلي:

١ ـ النزعة العقلية في المنهجية المعرفية، فالبرهان والمقدمات التي يقيمها ويشيدها العقل تُعتبر المدماك الأساس في معرفة حقائق الأشياء والمسائل، فالتجربة بذلك لا يعود لها المدخلية المركزية في المجال المعرفي.

٢ ـ عدم إعطاء دور وقيمة لمنهج الكشف، والشهود الباطني وإشراق النفس، والتنوّر الروحي للنفس الإنسانية في طريق البحث عن الحقيقة، بالرغم من أن رائدها (ابن سينا) قد بحث في النمط التاسع من كتابه [الإشارات والتنبيهات]، حول مقامات العارفين، وبيّن أن طريق المعرفة للإنسان لا تنحصر في العقل بل يمكن الاستفادة من

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٨، ص ٤٨.

(٢) المتوفى عام ٤٢٨ هـ.

الكشف والعرفان على المستوى الذاتي، إلاّ أن إثبات حقائق المكاشفات للآخرين لا سبيل إليه إلا بالاستدلال العقلي(١).

٣ ـ إن المنهج العقلي المشائي يبحث عن الحقيقة بمعزلٍ عن معطيات الدين، وإن كان الفلاسفة المسلمون في هذا المنهج قد أصرّوا على صوابيته لاعتقادهم بأن نتائج العقل لا يمكن أن تتعارض مع حقائق ومرتكزات الدين (بمعزلٍ عما توصل إليه أصحاب هذا المنهج)، ولهذا نجد الكثير من المفكرين أمثال: ابن رشد ذهبوا إلى تأويل الشريعة بما يوافق نتائج العقل الأولية.

٤ ـ إن هذا المنهج المعرفي يُشيّد براهينه ويتجه في استدلالاته من العلّة إلى المعلول، أي من إثباتنا للعلة نثبت المعلول، وهو ما يسمى بالبرهان اللمّي(٢)، وهذا ما يترجم في إثبات المخلوقات بعد إثباتنا للخالق تعالى.

إن عدم اختلاف المشائية الشرقية عن المشائية الأرسطية في كثير من المسائل العامة والتفصيلية، لا يعني عدم استقلال المشائية الإسلامية. فروّادها وإن كانوا شُرّاحاً للكتب اليونانية ومفسروها ومترجموها الأوائل، إلاّ أنهم زادوا عليها في الكثير من المسائل والقضايا أمثال: المبدأ والمعاد، والعلم الإلهي وعلم النفس وغيرها...(٣). لقد استمرت الفلسفة المشائية بعد الفارابي وابن سينا

---

(١) علي جابر، نظرية المعرفة عن الفلاسفة المسلمين، م.س، ص ٧٣.
(٢) محمد رضا المظفر، المنطق، م.س.، ص ٣١٥ وما بعدها.
(٣) علي النوري، مقدمة وتعليقات على مفاتيح الغيب لصدر الدين الشيرازي، تقديم محمد خواجوي، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت، ٢٠٠٣ م، ج١، ط٣ ص ٢١.

بمجموعة من الروّاد والشرّاح، تمثل ذلك مع ابن رشيد الأندلسي، وبعده الخواجه نصير الدين الطوسي، وبعد ذلك ختمت روادها بالمعلم الثالث[١] المحقق محمد الباقر الميرداماد (توفي ١٠٤٠) صاحب كتاب القبسات والأفق المبين، حيث كان رائدها المتأخر بل الأخير بامتياز، شارحاً ومفسراً وداعماً وحامياً ومدافعاً ومطوراً لها، واشتهر بنظريته [الحدوث الدهري] للعالم، وكان كتابه القبسات من أفضل كتبه التي توضح طرق إثباتها. والجدير بالذكر هنا هو أن المحاولة الأولى والتجربة المستحدثة والمختصة التي اتسمت بها فلسفته هو إدخال أحاديث المعصومين [عليهم السلام] في الاستدلال الفلسفي، ليتخذ منها أصولاً لتفكيره [لقد خلف ميرداماد مؤلفات كثيرة في العلوم العقلية والنقلية بسبك خاص وكل مؤلفاته قيّمة وتحقيقية ذات مغزى، فقد كان مرداماد أستاذاً ماهراً وحاذقاً في جميع الشُّعب العقلية، بما فيها العلم الإلهي والرياضيات والطبيعيات، وكان في العلوم النقلية منها الفقه والأصول وعلم رجال الحديث محققاً صادقاً، وفي الأدب العربي كان متبحراً][٢].

وبالإضافة إلى الميرداماد فهناك العالم الحكيم ميرفندرسكي، الذي كانت دروسه تدور حول شرح أفكار وكتب المشائية وأفكار شيخها الرئيس، حيث كان شارحاً بامتياز، ولم يكن له رأي يخالف

---

(١) م.ن، ص٢٨

(٢) هادي السبزواري، مقدمة وتعليقات على الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، لصدر المتألهين الشيرازي، تعليق وتصحيح السيد جلال الدين الاشتياني، مشهد ايران، ط٢ ـ ١٩٨١، ص ٧٠.

تلك الفلسفة، على خلاف زميله الميرداماد الذي كان له في بعض الأحيان رأي مخالف للشيخ الرئيس[١].

ثانياً ـ الفلسفة الإشراقية

وبالرغم من المساعي الحثيثة للفلسفة المشائية لتوليف نتائج التحقيق العقلي مع المعطى الديني فقد أصيبت بخيبة أمل، بعد أن رفضت أن يكون لنتائج العقل أي تأويل في الوقت الذي جعلت الشريعة موضوعاً لذلك (التأويل)، إذ كانت تسعى لحمل الآيات أو الروايات ـ التي لا تتوافق مع ما توصلت إليه براهينها العقلية ـ على التأويل، إن هذه الحالة الصدامية ـ ولو على النحو الجزئي ـ التي توصلت إليها الفلسفة المشائية الإسلامية مع الدين هي حال العديد من الفلسفات التي نشأت في البيئة الدينية ووصلت في نهاية المطاف إلى مرحلة بين أمرين: إما رفض نتائج العقل عندما تكون غير متلائمة مع المعطى الديني المقدس والمتعالي، وهو أمر في غاية الصعوبة بل يهدِّد مرتكزات تلك الفلسفة، وأما بالتمسك بما توصل إليه العقل ومحاولة تاويل المعطى الديني بما يتلاءم مع تلك النتائج، أو الخروج عن دائرة الالتزام بذاك المعطى وبالتالي الحكم على هؤلاء بنكران تلك المرتكزات الدينية.

ولهذا فقد نشأت فلسفة أخرى لها دعامات تؤدي في نهاية المطاف للوصول إلى نتائج أكثر انسجاماً مع الشريعة، ومحاولة لفتح

---

(١) م.ن، ص ٧١.

باب جديد في أفق العقل بعدما حُصر التفكير فيه في المنهجية المشائية. فلقد ظهر تطور فكري لافت، شكّل انقلاباً معرفياً كبيراً على يد الحكيم المتأله شهاب الدين السهروردي (١١٥٥ ـ ١١٩١م) الملقب بشيخ الإشراق أو الشيخ المقتول أو أبو الفتوح، حيث سميت فلسفته بالفلسفة الإشراقية، وإذا كانت المشائية الإسلامية على يد الشيخ الرئيس انعكاساً للفلسفة الأرسطية فقد شكلت الإشراقية تماثلاً أفلاطونياً بامتياز، إذ أن الفلسفة والمعرفة البشرية وعبر تطورها التاريخي مع الإنسان واجهت عدة انقلابات فكرية عصفت بكيانها القديم وأسست لمبدأ جديد، كذلك فعلت الفلسفة الإشراقية في الواقع الفكري، حيث نمت على مرتكزات لم تكن الفلسفة المشائية قد اعتمدت عليها، مرتكزات اقتبستها من الفلسفة الفارسية القديمة، إذ أن مؤسس الفلسفة الإشراقية وهو شيخ الإشراق السهروردي فارسي الأصل، قد تأثر بفلسفة الأنوار القديمة لدى الفرس، والتي كانت عصارتها المتأخرة مع زرادشت وبما يلي يمكننا الإشارة إلى مبانيها بشكل مقتضب وهي على أصول:

ـ أولاً: إن الوجود بكل تكثراته ونظامه يرجع إلى مبدأ واحد أحد، ولا يصحّ ما ينسب إلى هذه الديانة والفلسفة من الثنوية والشرك[1]، حيث يعني ذلك المبدأ الواحد مصدر الوجود، ويطلق عليه عندهم بـ[أهورا مزدا]، وهو وحده الذي يستحق العبودية.

ـ الثاني: إن [أهورا مزدا] بوصفه إله الكل ومبدأ الكل أوجد

(١) علي النوري، مقدمة وتعليقات على مفاتيح الغيب، م.س. ص ٣٢.

نوعين من الوجود، النوع الأول: الوجود النوراني الذي يتصل بـ[أهورا مزدا] من جهة نورية ويبث الخير وجهات الخير في الوجود الإنساني، والنوع الثاني: جهة الوجودات الشريرة والجهة الظلامية التي تعادي جهة النور والخير، وهي مبدأ كل شقاوة وتعاسة.

- الثالث: إن نفس الإنسان وكل نوع يماثله في الاختيار والتكليف هي ساحة المعركة الأصلية بين الخير والشر، أي بين النور والظلمة.

- الرابع: للإنسان أن يشاهد عالم الأنوار وأن يستعين بها، وذلك يتم من خلال تصفية روحه وتزكيتها وطرد الظلمة عن نفسه.

- الخامس: إن حقيقة الوجود هي النور، و[أهورا مزدا] هو النور الأتم غير المتناهي، في مقابل العدم وهو الظلمة(١).

- السادس: إن أحكام النور تتقلص كلما تنزل النور بضيائه تبدأ بالظهور أحكام الظلمة.

- السابع: إن النبي هو الإنسان الذي دفع عنه كل أنواع الظلمة وعصم نفسه عن ذلك بقوة نوريته.

إن الروح التي تحملها هذه الفلسفة لا تتنافى مع الديانة الإسلامية(٢)، بغضّ النظر عن التسميات والتراتبية المفهومية لها،

---

(١) أسعد السحمراني، قاموس الأديان: الصابئة - الزرداشتية - اليزيدية، دار النفائس، بيروت، ط١، ت ١٩٩٧، ص ٤٨.

(٢) ن.م.، ص ٥١.

لذلك نجد أن الفلسفة الإشراقية قد طبقت و[وفّقت في عدة كثيرة من التطبقات توفيقاً أكثر من الفلسفة المشائية][١]، إلا أن ما واجه المشائية من صعوبات ومطبات في مرحلة المحاولات التوفيقية بين النتائج من جهة والمبادئ والمفاهيم الدينية الإسلامية من جهة أخرى، فقد واجهتها الفلسفة الإشراقية، لكن البعد السلوكي لدى هذه الفلسفة جعلتها أكثر استدامة وقوة وصلابة من المشائية، فالبعد الروحي والنمط الزُّهدي التصوفي أضاف فيها البعد الديني أكثر من المشائية، التي كان لها البعد الفكري والمعرفي والعقلي أكثر جلاءً. إضافة إلى أن سبل المعرفة الكشفية لدى الإشراقية كانت ألصق بالمفهوم الديني والتنوّر بنور العلم من الفلسفة المشائية التي شيدت بنيانها المعرفي على المقدمات والأقيسة والبراهين المنطقية والعقلية، وحنئذٍ، فقد اكتملت بذلك الإشراقية بدائرتها الأعم من المشائية، حيث شملت البعد النظري الفكري فضلاً عن البعد العملي المسلكي التي افتقدته الفلسفة المشائية بانحصارها في بعدها النظري الفكري والعقلي.

وقد تماثلت الإشراقية مع الفلسفة الفارسية القديمة، فكانت أصولها التي تقاربت مع تلك الفلسفة، على ما يلي:

ـ أولاً: إن الأصل في دار التحقق هو الماهيات النورانية أي أنها ذهبت إلى القول بأن الأصل هو الماهية لا الوجود كما هو عند المشائية[٢].

(١) علي النوري، مقدمة وتعليقات على مفاتيح الغيب، م.س. ص ٣٥.

(٢) شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات، تصحيح وتقديم هنري كربان، مؤسسة جمال الدين أسد آبادي ـ طهران، ج١، ص ١٠٧ وما بعدها.

ـ الثاني: إن الطبائع المتكررة التي يلزم من فرض وجودها التكرر والتسلسل طبائع ممتنعة ومن تلك الطبائع الوجود والوحدة والإمكان[١].

ـ الثالث: إن المبدأ الحقيقي للوجود هو واجب الوجود بالذات الذي هو حقيقة النور الأتم الأظهر.

ـ الرابع: إن للنور قواعد وقوانين وأحكاماً ذاتية كمالية منها يستخلص الأحكام الميتافيزيقية[٢].

ـ الخامس: إن من أعظم أحكام النور أنه مشع بذاته الأضواء والأنوار الظاهرة والمترائية، في سلسلة نورانية مبتدئة من نور الأنوار ثم الأقهر إلى أضعف الأنوار الملتحق بالظلمة[٣].

ـ السادس: إن صوابية صدور العالم بتكثراته عن النور الأول هو بسبب انعكاسات تلك الأنوار المتسلسلة حيث يتشكل في ذلك كل التكثرات الواقعية[٤].

ـ السابع: إن للنور صفات كمالية وسرمدية هي العلم والحياة والقدرة والمشيئة والسمع والبصر والتكلم، لا تنفك بأكمليتها عن النور وإن تنزلت إلى أقصى درجات التنزل حيث تصبح الباطن لتلك الظلمات[٥].

---

(١) م.ن، ص ٢٧، في بيان جهات القضايا (المنطقية).
(٢) م.ن، ص ١١٣ وما بعدها.
(٣) م.ن، ص ١٠٦ وما بعدها
(٤) شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق م.س، ص ١١٩ وما بعدها، كذلك ص ١٣٨.
(٥) م.ن، ص١٠٧.

ـ الثامن: إن الأنواع الأرضية والفلكية ناشئة عن العقول النورية الواقعة في السلسلة العرضية[١].

ـ التاسع[٢]: إن النور بذاته عاشق بذاته لذاته وإن تنزل إلى الظلمة والغواسق اشتاق إلى النور الأتم الأكمل وتضرع إليه تضرعاً فطرياً، فيجذبه ذلك النور اللامتناهي إلى جنبه الأقدس، وتلك الأنوار المنجذبة إلى قدسه هي نفس الأولياء والأنبياء والصالحين.

وبذلك فقد شيّدت الحكمة الإشراقية قواعدها على أنقاض الفلسفة المشائية، بدءاً من المنطق والأقيسة حيث بدلت كثيراً منها[٣]. وجعلت الاستدلال هو أحد السبل في الكشف عن الحقيقة لا السبيل الوحيد كما فعلت المشائية، أي أنها أرادت الكشف عن الحقيقة بالمعنى النظري ـ وبذلك التقت مع المشائية ـ وأرادت معاينة الحقيقة ومشاهدتها بالمعنى المسلكي العملي والروحي ـ وبذلك افترقت عن المشائية ـ للاتصال بالنور الأتم الباهر الأقهر لتماثل الصفات الكمالية المشرقة.

بعد هذا الصراع المحتدم والعنيف بين المشائية والإشراقية، وبعد المعاناة الحقيقية لرواد الحكمة الإشراقية مع ما هو سائد، حيث شكّلت تلك الفلسفة انقلاباً على كل ذلك الواقع القائم، ولذلك

(١) م.ن، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ وما بعدها.
(٢) م.ن، ص٢٠١، وكذلك ص١٣٥وص١٣٧وكذا ص١٨٦.
(٣) م.ن، القسم الأول في ضوابط الفكر، وهي ضوابط في ثلاث مقالات ص ١٤ وما بعدها.

واجهت الهجمات العنيفة وسمي صاحبها بالشيخ المقتول نسبة إلى واقعة القتل التي سببتها له فلسفته[١].

ثالثاً ـ المنهج الصوفي

بين صراع المشائية والإشراقية المحتدم ومع المعاناة الحقيقية لروّاد المدرسة الإشراقية، وعلى ضفتي هاتين الفلسفتين نجد المنهج أو الطريقة الصوفية تأخذ حيزاً ليس بقليل في تشكل الرؤية المعرفية في المجتمع الإسلامي. في الوقت الذي نجد أن الصوفية هذه قد بدأت مع الديانات والفلسفات القديمة ـ حيث شكلت المسلك الباطني الروحي ـ وصولاً إلى الأزمنة المتأخرة.

ولقد اختلفت الآراء حول تحديد مصدر التصوف[٢] وتاريخه، فمنهم من يرجعه إلى النصوص الهندية القديمة كالفيدا والأوبانيشاد التي تعود إلى العام ١٥٠٠ ق.م.، حيث تعتبر كتابات ذات طابع ديني مشبَّع، لا تأملاً فلسفياً[٣]، واستكمال ذلك مع البوذية كطريقة للحكمة والممارسة الحياتية والمعيشية، التي حملت في طياتها ترويض النفس وتملّك رغباتها وكبح الملذات للسيطرة على الذات.

ولا نجافي الحقيقة إن قلنا إن البعد الباطني والمسلك الروحي

---

(١) شيخ الإشراق: سلسلة عالم الفلسفة والعرفان، تأليف علي عبد المنعم طالب، دار العلم ـ بيروت، ط١، ت ٢٠٠٢، ص ٥١.

(٢) عبد الرزاق نوفل، التصوف والطريق إليه، ت.ط. ١٩٧٥، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ص ٢٥.

(٣) الفكر الشرقي القديم: سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٩٩، م.س.، ص٣٧.

كانا يرافقان كل الديانات القديمة والسماوية، فهي البعد التأويلي العميق للنص الديني والجانب غير المرئي وغير الظاهر للخطاب الديني وتعاليمه، فهناك بعض الآراء التي تُرجع مصدر التصوف إلى حياة التعبد التي عاشها أحبار اليهود في أيامهم الأولى، ومنهم ما يقول إنها الرهبانية التي ابتدعتها المسيحية(١) قبل الإسلام، حيث ينقل أبو نصر الطوسي (المتوفى ٣٧٨هـ) في كتابه [اللُّمَع] أن كلمة [التصوف] و[الصوفي] كان يطلق على بعض الأناس الذين كانوا قبل الإسلام، كانوا يأتون مكة المكرمة ويطوفون ويطلق عليهم المتصوفة(٢)، حتى أن هذا الوصف كان يطلق على بعض الذين عاهدوا الرسول الأكرم ﷺ في زمانه(٣)، ولقد تمركز هذا المنهج مع الجُنيد (٢١٥ ـ ٢٩٧هـ) والبسطامي (٢٦١ هـ) في عصر العباسيين، الذين رعوا ودعموا حركة الترجمة والتعريب للكتب اليونانية والشرقية القديمة، مع أن البعض يعتبر أن أول من لُقّب بالزاهد الصوفي في المجتمع الإسلامي كان أبا هاشم عثمان بن شريك الكوفي الصوفي (المتوفى ١٥٠هـ)(٤).

ولقد استكمل هذا المنهج مع القُشيري في رسالته (المتوفى

---

(١) التصوف والطريق إليه، م.س.، ص ٢٥.
(٢) أبو نصر عبد الله علي السراج الطوسي، اللُّمع: في تاريخ التصوف الإسلامي، تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية ـ مصر، من دون تاريخ، ص٢٧.
(٣) م.ن، ص ٢٧.
(٤) كامل مصطفى الشيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص٧.

٤٣٧هـ) وأبو حامد الغزالي (وفاة ٥٠٥هـ) في كتابه [المنقذ من الضلال][١].

وبعد هؤلاء الحلّاج والعطّار وابن عربي الذي أُعتبر أول من دوَّن المسلك التصوّفي، ونظم الإطار المعرفي لهذا العلم بالمعنى المتداول.

الرابع ـ الحكمة المتعالية، ومدى ارتباطها بمرحلة الإمام قدس سره.

هذا المنهج الصوفي (الطريق المسلكي الروحي والباطني) استمر بين ضفتي تلكما الفلسفتين المشائية والإشراقية تنهلان من هذا البعد الشعوري المرهف، في الوقت الذي لا تترددان في التهجم والانتقاد وتوجيه سهام الاتهام إلى هذا المنهج (الصوفي).

بين هذا وذاك ولدت فلسفة جمعت تلك الأبعاد الثلاث في منظومة معرفية متكاملة وتقريبية اندماجية، حيث لم يستبعد العقل كمرتكز معرفي (كما هو عند المشائية) ولا الكشف والإلهام الباطني وإشراق النفس على معارفها (كما هو عند الإشراقية)، ولا المسلك الباطني والتقديس الروحي وترويض النفس وإحكام رغباتها العميقة والمختلجة (كما هو عند الصوفية) بل هي من هذا وذاك، فلسفة مزجت ووحّدت وابتكرت، وحاولت معالجة مشاكل الكون المعرفية على طريقتها الخاصة الجامعة، إنها فلسفة صدر المتألهين الشيرازي أو [الحكمة المتعالية] حيث ولدت من رحم تلك العصارة الفلسفية

---

(١) البير نصري نادر، التصوف الإسلامي، المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت، من دون تاريخ، ص ٤٩.

والفكرية والتاريخية التي استعرضناها، إضافة إلى أخذها بالبعد الديني في بناء أدلتها وبراهينها[١]. فلسفة جعلت من المعطى الديني صورة منعكسة للنتاج العقلي، والمرتبة الروحية للنفس الإنسانية، حيث عكست كل نتاج العقل في المسلك الأخلاقي الإنساني اليومي والمعاش، وبهذه المنظومة الفكرية قد تجاوزت الفلسفة الإسلامية الفلسفة اليونانية أشواطاً بعيدة، وبلغت مرتبة سامية من مراتب الفكر البشري[٢]، ولقد جعلت هذه الفلسفة الوجود المنطلق الأول في تفكيرها ومنهجها المعرفي[٣]، فحقيقة الوجود وصفاته وجوهره هي المنطلق لهذه الفلسفة، وهو المنتهى في طريق البحث والتدقيق والتأمل في حركة تصاعدية وتنازلية ضمن دائرة تكاملية كانت ميزة تلك الفلسفة المترابطة في قضاياها[٤]، حتى أن هذا المنطلق كان ركيزة لتداول القضايا الميتافيزيقية، فكانت البدايات الفكرية تحاكي النتاجات النهائية لهذا الحكمة والفلسفة البديعة، وبالإضافة إلى ذلك فقد كانت المعطيات الدينية التي اتخذها صدر المتألهين تارة بمنزلة أصول عقلية، وأخرى بمنزلة حقائق عينة خارجية وفرّع عنها نتائج

---

(١) علي النوري، مقدمة وتعليقات على مفاتيح الغيب م.س.، ص ٤٠ وما بعدها.

(٢) مقدمتان على شرح كتاب مصباح الهداية والولاية للإمام الخميني، المقدمة الأولى لجلال الدين الاشتياني، والمقدمة الثانية لدكتور محمد صادق فضل الله، دار الهادي، ط ١ ـ ٢٠٠٤، ص ١٧٠.

(٣) كما جعلت الفلسفة الديكارتية الـ [أنا] مرتكزها الفكري، وكما جعل اسبينوزا [الجوهر] مرتكزاً لذلك، وبنى عليه فلسفته الأخلاقية، وكما جعلت الفلسفة الإشراقية [النور] مرتكزاً لذلك أيضاً.

(٤) علي النوري، مقدمة وتعليقات، مفاتيح الغيب م.س.، ص ٤٤.

ميتافيزيقية، كون هذه المعطيات صدرت عن العقل مبدأ العقل والوجود وهو أهل بيت العصمة عليهم السلام، وكما يعبر عن ذلك بقوله: [لما كثرت مطالعتي لعالم المعاني والأسرار وملازمتي باب حكمة الله.... قد أطلعتُ على مشاهد شريفة إلهية وشواهد لطيفة قرآنية وقواعد محكمة ربانية ومسائل نقية عرفانية قلّما تيسر لأحد الوقوف عليها إلا أوحدي من أفاضل الحكماء أو صوفي صفّى القلب من أماجد العرفاء بل تفردت بأمور شريفة عالية خلت عن مثلها زبر الأولين وإن كانوا من الأساطين وكلت عن إفهام الآخرين وإن كانوا من المتفطنين](١).

ولما كان صدر المتألهين يتسم بثبات ورسوخ لكلماته وعمق مبانيه وكثرة تحقيقاته وعدم التعصب إزاء المسالك المتعددة، وبالتدريج وخلال فترة قصيرة استقطبت أفكاره وآراؤه الأنظار بشكل ملفت، وأخذ طلبة الفلسفة يطالعون كتب فلسفتي المشاء والإشراق وعلم التصوف شيئاً فشيئاً بهدف فهم أفكار ملا صدرا وعقائده(٢)، ولا نغالي بقولنا إن الفلسفة الإسلامية قد تجاوزت الفلسفة اليونانية أشواطاً بعيدة بلغت القمة في ذلك مع صدر الدين الشيرازي، كما يصرح بذلك العلامة محمد حسين الطباطبائي(٣)، وتبعه على ذلك المستشرق الكبير هنري كربان الذي حدد بداية نهضة فلسفية انطلقت

---

(١) هادي السبزواري، مقدمة وتعليقات على الشواهد الربوبية، م.س، ص ٤.
(٢) م.ن. ص.ص ٨٥ ـ ٨٦.
(٣) محمد حسين الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق وشرح الشهيد مطهري، دار التعارف ـ بيروت ١٩٨١م، ص.ص ١٤ ـ ١٦ وص ٢٠.

من مدرسة أصفهان الفلسفية مع الميرداماد (١٠٤١هـ ـ ١٦٣٩) أحد أهم أساتذة الملا صدرا، وفي قمة هذه النهضة تربع الملا صدرا[١]، ولم يتوانَ عن الإشارة إلى إنتمائه لخط فلسفي ضارب في الزمان ومؤسس لفهم فلسفي مغاير للمتعارف عليه عند الفارابي ونصير الدين الطوسي وإبن عربي[٢].

هنا يضرب الإمام الخميني قدس سره بمعصمه قواعد الفكر، التي تتلاطم بين جنباتها أمواجاً، فيجعل من أطرافها المتباعدة جسور عبورٍ إلى عالم الواقع والتطبيق العملي الفاعل والمؤثر والمصلح في ذات الوقت، فمن التجريد العقلي والمنطق المشائي، وإشراق النفس بأنوارها على الموجودات لتحصيل العلم والمعرفة كما عند الإشراقية، ومن السلوك الباطني والروحي العميق كما عند المتصوفة، بنى دائرة معرفية، قادته مع أمة ليصنع ثورة فكرية بلورت بأبعادها الكثير من الجوانب العقدية والسياسية والاجتماعية.

لقد كان للإمام هذا المسلك الجمْعي بين الفلسفة بأطيافه المتعددة من جهة، والتصوف أو العرفان من جهة أخرى، حيث جعل العقل قناة الوصول والاتصال بالقلب، فها هو يقول: [كثيراً ما يكون بعض هؤلاء، أصحاب البرهان العقلي والاستدلال الفلسفي، أكثر من غيرهم في شَرَك إبليس والنفس الخبيثة (أرجل الاستدلاليين خشبية).

---

(١) هنري كربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار عويدات، بيروت ١٩٧٧ ص.ص٣٠ ـ ٣١

(٢) صدر المتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٩٨٣، ج٨، ص. ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦.

ولا تتبدل هذه الخطوة البرهانية والعقلية بخطوة روحانية وايمانية إلاّ عندما تصل من أفق العقل إلى مقام القلب ويقبل القلب ما أثبته الاستدلال العقلي][١]، وبهذا تصبح المعرفة أكثر دقة وأكبر إحاطة بالحقائق والمدركات، فالعقل المجرد وحده عاجزٌ عن إدراك كنه الأشياء، والقلب يشطح ويخرج عن الطور الطبيعي ما لم يكن قد أسس بنيانه على القواعد العقلية المتينة. ومع ذلك كله فلا بد من تطهير النفس وتزكيتها لتصبح لائقة بتقبل تلك الحقائق السامية، فإذا كان [البحث عن الحق وعشقه هو الهدف ـ وهو نادرٌ جداً ـ فذلك مصباح الطريق ونور الهداية، (العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده) وللوصول إلى يسيرٍ منه يلزم التهذيب والتطهير والتزكية، تهذيب النفس وتطهير القلب من غيره...][٢].

إن مرتبة العقل هذه لم يكن ليجعل منها الإمام المقدس النافذة أو الأداة التي يطل من خلالها على الواقع، ليصفه أو يحدد ماهيته أو مناحي وجوده وتشخصاته، بل هو به ومنه يصنع الرؤية المؤمنة التي تغير في الواقع بعدما حددته، وبه يرتقي في المراتب العقلية ليصل إلى المراتب الكمالية للنفس البشرية، فضلاً عن إرساء القواعد الإيمانية والقلبية، كل ذلك من خلال العقل.

فالعقل من خلاله يخشع القلب، وتخضع الجوارح والجوانح،

(١) الإمام الخميني قدس سره، وصايا عرفانية، سبع وصايا في السير والسلوك العرفاني تتضمن أصول المطالب وأمهات الحقائق، تعريب وتصحيح السيد عباس نور الدين، مركز بقية الله الأعظم(عج) ـ بيروت، ط١ ـ ١٩٩٨، ص٥٩.

(٢) الإمام الخميني المقدس، وصايا عرفانية، م.س، ص١١٠.

فيكون القلب بمنزلة الطفل أمام معلمه (العقل)، وبعدما ينضج هذا الطفل وينطق[١]، فهو ينطق بحضور الحق تعالى، فيصبح الذكر ذكراً إلهياً وتصبح العبادة عبادةً إلهيةً، أما التفهيم فهو منصب على تلك الإدراكات والحقائق البرهانية التي توصل إليها العقل، ولعل هذا الأمر مما تميزت به الرؤية المعرفية للإمام المقدس عما ساد في أوساط العرفاء وأهل هذا العلم، حيث شكلت المدركات العقلية أسرار تفهيم القلب والمعاني والألطاف التي ترتقي به روح الإنسان إلى عالم الملكوت وعند ذلك تكتشف الحقائق ويصبح السالك من أهل الشهود، فمن الذكر اللساني للعابد السالك يرتقي إلى الذكر القلبي فيصبح القلب هو الذي يحرك اللسان لا أن اللسان هو الذي يحرك القلب، ويصبح القلب مرقاة القرب والتقرب بعدما استند بذلك إلى العقل.

فالعقل في عرفان الإمام الخميني المقدس له هذا الدور التأسيسي، لكن هذا العقل بطبيعته لا يغاير بنتائجه ظاهر الشريعة، فالحقيقة والشريعة هما أصل واحد، لا تغاير حقيقي بينهما، وإن وقع هناك اختلاف بين حكم العقل القطعي والروايات والأخبار فلا يعود لهذه الأخبار قيمة، وقد نقل عنه كلاماً في كتابه غير المتداول [كشف الأسرار] ما نصه: [إن الأخبار المخالفة للعقل لا تساوي فلساً][٢]،

---

(١) الإمام الخميني المقدس، الآداب المعنوية، م.س، ص٦٥.

(٢) الإمام الخميني، كشف الأسرار، نقلاً عن كتاب: الشريعة تواكب الحياة، حسين الخشن، ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، ٢٠٠٤م، ص٨٠.

وحكم العقل هذا ليس لمجرد الاستحسان والذوق والسليقة والعادة بل للحكم العقلي الصافي[١].

ولم يكن العرفان هو البعد المعرفي الوحيد للإمام، فهو العالم المتفقه في الفقه، وهو الأصولي المتبحر في علم أصول الفقه، وهو المفسر للقرآن، وهو المتكلم المدافع والموضح لمرتكزات العقيدة. هو السياسي المحنَّك، والثائر الفاعل، والفيلسوف الناقد، والأديب الشاعر، لكن كل ذلك يمكن أن يتلخص في عرفانه[٢].

وعرفانه هذا لم يحصره في النخبوية الفكرية أو السلوكية، بل سعى لكي يكون في متناول عامة الناس، ولذلك نجده في مقدمة كتابه الآداب المعنوية للصلاة يقول: [ففي الأيام الماضية أعددت رسالة وأودعت فيها ما تيسر لي من أسرار الصلاة، وحيث إنها لا تناسب أحوال عامة الناس، خطر ببالي أن أضع في سلك التحرير شطراً من الآداب القلبية، لهذا المعراج الروحاني لعلها تكون للأخوة في سبيل الإيمان ذكراً وتترك في لبي القاسي أثراً...][٣]، والذي يرجع إلى طيات هذا الكتاب (الآداب المعنوية) يتبين له اللطائف العرفانية والأبعاد الروحانية التي يتطرق إليها في مباحثه. وبالرغم من مسعاه التبسيطي هذا فإنه يبقى يحافظ على أن هناك مطالب عرفانية لا تنالها إلاّ العقول وقلوب أهل الأسرار ولا تتحصل إلا عن طريق معلم

(١) حسين الخشن، الشريعة تواكب الحياة، م.ن، ص٨٠.
(٢) محمد خاقاني في مداخلة له في مؤتمر العرفان عند الإمام بعنوان: تقويم الطبية في عرفان الإمام الخميني وفلسفة صدر المتألهين ـ راجع أعمال المؤتر، م.س، ص ١٣٦.
(٣) الإمام الآداب المعنوية، م.س، ص ١٨

عارف رباني ولهذا ختم قوله في كتابه مصباح الهداية بما يلي: [إياك أيها الصديق الروحاني ثم إياك والله معينك في أولاك وأخراك أن تكشف هذه الأسرار لغير أهلها أو لا تضنن على غير محلها فإن علم باطن الشريعة من النواميس الإلهية والأسرار الربوبية مطلوب ستره عن أيدي الأجانب وأنظارهم لكونه بعيد الغور عن جلي أفكارهم ودقيقها وإياك أن تنظر نظر الفهم في هذه الأوراق إلاّ بعد الفحص الكامل عن كلمات المتألهين من أهل الذوق وتعلم المعارف عند أهلها من المشايخ العظام والعرفاء الكرام وإلاّ فمجرد الرجوع إلى مثل هذه المعارف لا يزيد إلا خسراناً ولا ينتج إلاّ حرماناً][١].

لقد جعل الإمام الخميني من مسألة تربية وتهذيب النفس الإنسانية المحورية الروحية والفكرية والعملية، إذ أنه ومن خلالها يبني الإنسان كيانه الذاتي، ويطور قدراته الكامنة والمودعة فتجعل منه كائناً فاعلاً، ومخلوقاً مؤثراً، ووجوداً قادراً على التغيير والتكامل والتطور، ومن أجل ذلك فقد رسم الرؤية العامة للدولة ومؤسساتها والركيزة التي تحركها هي بناء الإنسان وتربية وتهذيب نفسه، معتمداً في ذلك على أن إرسال الرسل وإنزال الكتاب السماوية ومنها القرآن الكريم هو في سبيل هذا الهدف، وبه ينطلق إلى إصلاح المجتمع الذي يعتمد على إصلاح الفرد أولاً، وليجعل منه أمة بشرية سامية بتطلعاتها وحركتها ووجودها.

لم يجعل الإمام الخميني المقدس محورية حركة الإنسان

(١) الإمام المقدس، مصباح الهداية، م.س، ص١٥٤.

بمستوى طموحه، أو سمو الهدف الذي يصبو إليه، أو بمستوى المشقات التي يتخطاها في طريقه لتخفيف ذلك، بل إن الدافعية النفسية والخلفية المعنوية هي التي تشكل قطب تلك الحركة والمحورية الدائمة، لذلك قال: [لا الاعتزال الصوفي دليل الارتباط بالحق، ولا الدخول في المجتمع وتشكيل الحكومة شاهد الانفصال عن الحق، الميزان في الأعمال هو دوافعها. كلّما كانت الدوافع أقرب إلى نور الفطرة. وأكثر تحرراً من الحجب حتى حجب النور، تكون أكثر ارتباطاً بمبدأ النور إلى حيث يصبح الكلام عن الارتباط كفراً][(١)]، فكلما كان الدافع إلهياً كان العمل والفعل كذلك فالميزان [في أول السير هو القيام لله، إن في الأعمال الشخصية والفردية أو في النشاطات الاجتماعية][(٢)]، وبهذا يكون فكر الإمام أعاد إلى الحياة العرفانية المفاهيم والتعاليم الإسلامية الدينية والأخلاقية والمعرفية الفكرية.

مع هذا، لم يغفل عن حركة ومسيرة تأييد الشعب، فها نحن في الكثير من خطاباته وكلماته نتلمس الدور الفاعل لحركة الشعوب في تحدي الموقف والتوجه، فاعتمد على الرصيد الشعبي في إنجاح الوجهة الحياتية، بعدما أوضح لهذا الشعب الكثير من المفاهيم وأزاح الكثير من الشبهات وفكّك الكثير من الالتباسات الفكرية والعقائدية والثقافية التي كانت تسوّق وتشاع باسم الدين والتدين[(٣)].

---

(١) الإمام الخميني المقدس، وصايا عرفانية، م.س، ص ٥٤، ص ٥٥.
(٢) م.ن، ص ٥٥.
(٣) الوصية السياسية للإمام الخميني.

لقد ركز الإمام الخميني المقدس في فكره على الثقلين اللذين لا يفترقان، القرآن الكريم وأهل بيت العصمة (عليهم أفضل التحيات والسلام)، حيث كشف اللثام عن سرّ الربط بينهما، وأزاح الوشاح وسلَّط عليهما الأضواء، كأمرين ارتكازيين في تكوين الفكر البشري عموماً والفكر والمنهج والرؤية الإسلامية خصوصاً، والربط بينهما كان حتى على مستوى ما قاسى منها من اعتداءٍ وافتراءٍ وظلمٍ واجحافٍ وإبعادٍ عن مسيرة الحياة المادية والمعنوية لبني البشر جميعاً، ولم يقتصر الإمام في فكره على وصف دور كل منهما، بل إنه سعى إلى بيان المراد الحقيقي لكلام كل منهما والمعارف الحقة التي أراد بيانها للناس على اختلاف مستوياتهم ومشاربهم وتوجهاتهم، وذلك ليحررهم ويفك أسرهم والأغلال التي في أعناقهم، ولكي يرقى بهذا المخلوق الإنساني إلى أعلى المراتب المعنوية والكمالية[١] ففي الجانب الأول نجده مفسراً للقرآن رائداً من كبار المفسرين لما حققه من تقدم في هذا الإطار، ومن اعتماده من منهج وقواعد ومبادىء لتبيان النظرة الكلية والأهداف والغايات والمقاصد القرآنية الأساسية [ذلك لأن طبيعة المنهج ومدى أصالته هي التي تعطي للممارسة التفسيرية صيغتها وأبعادها ومعالمها، كما أنها هي التي تحدّد مدى استقامتها أو أغراضها، ففعاليتها وأبعادها، سعة آفاقها أو ضيقها][٢]، وقد أكد الإمام المقدس على الدور الرائد للقرآن في الجانب التربوي

---

(١) م.ن.

(٢) عبد السلام زين العابدين، منهج الإمام الخميني قدس سره في التفسير، ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي ـ بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص١٣.

والمعنوي والروحي للإنسان من جهته وقدرته على بناء الوجهة العامة في إصلاح المجتمع والحاكمية فيه والعامل التوحيدي لمسيرة بني البشر[١].

أما الجانب الثاني (وهو أهل البيت عليهم السلام)، فقد سعى إلى تبيان مقامهم السامي أولاً[٢]، وتبيان تعاليمهم وتوجهاتهم الأخلاقية والعرفانية والفقهية ثانياً، واحتل تفسير أدعيتهم ـ التي سميت بالقرآن الصاعد ـ مرتبة متقدمة، بل هي [من أعظم النعم على العباد والرحمة الواسعة في البلاد... المأثور من مخازن الوحي والشريعة وحملة العلم والحكمة، لأنها الرابطة المعنوية بين الخالق والمخلوق، الحبل والتمسك بالعروة الوثقى والحبل المتين][٣].

ومن الأمور التي لا بد من الالتفات إليها والتأسيس عليها، هي أن المعرفة البشرية لما كانت توجّه إليها سهام النقد والتشكيك، سعت وبشكل متلازم إلى بناء مرحلة معرفية أخرى لا ترقى إليها تلك السهام أو ذاك النقد، فإذا كانت المعرفة الحسية غير قابلة للصمود أمام هجمات المشككين وتصبح عاجزة عن تفسير الظواهر التكوينية فضلاً عن تحديد الأطر الاجتماعية البشرية التي تنظم علاقات الفرد الإنساني مع أقرانه فضلاً عن تحديد أطر علاقة هذا الفرد بخالقه ومكوِّنه

---

(١) الوصية السياسية. م.س.

(٢) راجع مصباح الهداية م.س، وهو الذي كشف فيه عن مكنونات هذا الأمر.

(٣) الإمام الخميني المقدس، شرح دعاء السحر المعروف بدعاء البهاء والمروي عن الإمام زين العابدين عليه السلام، تقديم السيد أحمد الفهري، مؤسسة الوفاء ـ لبنان، ط٢، ص١٩٨٢م، ص١٩.

ومصدر وجوده، مما يستدعي الترقي إلى مرحلة معرفة أخرى وهي المعرفة العقلية، حيث ترسم ببعدها النظري رؤية كونية للعالم لدى الفرد تجعله يحدِّد وظائفه الحياتية والأخروية.

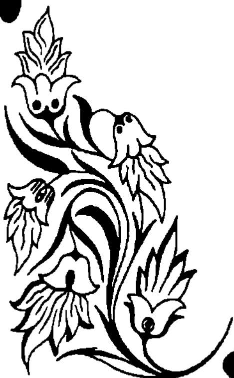
إلاّ أن هذا العقل وعبر التاريخ البشري لم يستطع تحديد تلك الوظائف بدقة متكاملة، فضلاً عن أن كل فيلسوف أو مفكر يجد هناك جوانب قد تطرقت إليها نظرية فيلسوف آخر وهناك الجوانب الكثيرة التي أغفلتها، وفضلاً على أن نفس هذه النظرية تُنتقد ويتبين ضعفها وقصورها عن الإجابة عن كثير من الأسئلة المعرفية وخاصة عند تحديد ماهية الإنسان وحياته ما بعد الموت ـ إن كانت قد سلَّمَت بوجودها ـ وعودته ورجوعه الروحاني أو الجسماني. . ، كل ذلك دفع إلى وجود نوع من التراكمات المعرفية لدى الكائن البشري، بل وشكلت حاجة علمية لا بد منها في تحديد الأطر العرفية والرؤى النظرية التي تساعده على تكوين الرؤية التكوينية لديه، لا تشوبها ثغرات المعرفة الحسية كي لا تطالها سهام المشككين، ولا هشاشة المعرفة العقلية لكي لا ينالها نقض آراء الفلاسفة والمتفلسفين، هي معرفة أرقى وأسمى تتأتى من العالم الغيبي ولحظة ماورائية تجعل منها رؤية متكاملة وحقيقية بما تنسجم مع حقيقة الإنسان هي المعرفة عن طريق الوحي والإلهام بحيث لا يكون بها ضعف أو نقص أو تصور عن إدراك وتحديد حقائق الأمور وجوهرها، ومن هنا كانت نصوص الوحي التي تحتاج إلى البحث في دلالاته ومقاصدها أي مفاهيمها المراد بيانها (وهذا ما تتكفله المجالات المعرفية المختلفة في إطار فهم النص وتأويله) أكثر مما تحتاج إلى البحث في مدى مصداقيتها

وصدورها (وهذا ما يتكفله علم الرجال ودراية الحديث وما شابه ذلك)، وهنا نتطرق إلى إحدى المحاولات المعرفية التي قام بها أحد أبرز الشخصيات الإسلامية في العصر الحديث ألا وهو الإمام روح الله الخميني المقدس.



الفصل الرابع

مشكلة الوجود وحقيقته عند الإمام المقدس



لمّا كان يُحتّم على العقل البشري في مسيرة تكامله الفكري أن ينطلق مؤسساً بنيانه على قواعد متينة، انطلقت الفلسفات المختلفة مرتكزة على ركائز شتى. فمن ركيزة [النفس] ورغباتها في الفلسفة الهندية القديمة، إلى مركزية [الأنوار] في الفلسفة الفارسية القديمة، وصولاً إلى مركزية [العقل] عند عمنوائيل كانط، و[الأنا] عند ديكارت، و[الجوهر] عند اسبينوزا، و[المونادا] عند لايبينتز...الخ، في الفلسفات الغربية المتأخرة، كل هذا والعقل في مسيرته هذه لا بد له من أرض يُشيّد بنيانه عليها، سعياً للوصول إلى العلم واليقين وخروجاً عن دائرة الظلمة والجهل وحيرة الشك ومتاهاته، وتأكيداً على إعطاء الحجج، والبراهين على صحة المنهج وسلامة النتائج، وتأسيساً على ما ذكرنا؛ فبعدما أصبحت الحكمة المتعالية، ملتقى ومصباً لمناحي فكرية متعددة، أضحى مبحث الوجود وصفاته وتجلياته مركزاً للبناء المعرفي، وسبيلاً لتشكيل البنى الفكرية للفلسفة والمعرفة، ولهذا نجد أن مبحث الوجود هو المدخل في كثير من الكتب

الفلسفية، حتى أصبح من المتعارف عليه أن موضوع الفلسفة هو [الوجود بما هو موجود][١].

فالوجود هو الموضوع للحكمة الإلهية [لأن محمولاتها مما يعرض أولاً وبالذات للموجود بما هو موجود، من غير أن يحتاج إلى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً كما في سائر العلوم][٢]، حيث إن الوجود بما هو موجود مستغنٍ عن الإثبات، والتحديد لكي يستلزم الرجوع إلى علم سابق لتحقيقه وإثباته وتحديد موضوعه، فهو ظاهر ومظهر لغيره، وبه تُكشف الظلمة عن غيره لذلك كان هو الأساس في تكوين الرؤية والمعرفة لدى البشر، والمشترك بينهم، حيث إن [حقيقة الوجود مشهود كل أحد والحاضر عند كل أحد بحيث لا يشهد إلاّ به، فهو مبدأ كل إدراك وشهود وعلم...][٣].

إذن؛ الانطلاقة المعرفية كانت من نقطة لا تحتاج في إثباتها إلى شيء آخر، بل هي تشكّل مدماكاً أساسياً وتأسيسياً لأي جهد فكري ومعرفي[٤] كذلك فالوجود ها هنا هو المنطلق، وعليه تشكّل مبحث

---

(١) السيد محمد حسن الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة القرى للتحقيق والنشر، مج١، ط١، ١٤١٨ هـ، ص ٧٨ وما بعدها

(٢) صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، م. س، الإشراق العاشر، ص ١٤.

(٣) الإمام الخميني، تعليقات على مصباح الأنس بين المعقول والشهود، لمحمد بن حمزة الفناري وتعليقات لميرزا هاشم الأشكوري والسيد محمد القمي والآغا محمد رضا القمشئي والأستاذ حسن زاده آملي وفتح المفتاح، تصحيح وتقديم محمد خواجوي، انتشارات مولوي، إيران، ١٤١٦ هـ، ص ١٨٩.

(٤) أبو علي ابن سينا، إلهيات الشفاء، الفصل الثاني، من المقالة الأولى.

الوجود المنطلق لبناء الفكر الفلسفي عند العلماء المسلمين، فضلاً عما كان عليه فلاسفة اليونان عند البحث عما وراء الطبيعة أو ما وراء الطبيعيات والرياضيات (الميتافيزيقيا)، ولقد برهن في محله (في إثبات قضايا العلم والمعرفة الإنسانية)[١] أنه قبل البدء في مسائل أي علم لا بدّ أولاً من معرفة موضوعه، بحيث يكون لدينا تصور صحيح عنه، ولا بد في كل علم حقيقي أن تكون على علم بالوجود الحقيقي لموضوعه، حتى لا تصبح البحوث الدائرة حول محوره بلا أساس وبلا قاعدة، وإذا لم يكن وجود الموضوع بديهياً[٢]، فلا بدّ من إثباته بعنوان آخر، ولهذا كان المبحث الأول في الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقيا هو الوجود، فمفهوم الوجود من أكثر المفاهيم الذهنية بداهة، فهو ليس بحاجة إلى تعريف، بل معقول بنفس ذاته، ولا معرِّف له، لأن المعرَّف أجلى وأظهر من المعرِّف.

أولاً: حقيقة الوجود عند الإمام الخميني قدس سره

لقد بيَّن الإمام الخميني قدس سره حقيقة الوجود في الكثير من كلماته، حيث اعتبره [مشهود كل أحد والحاضر عند كل أحد لا يشهد شيء إلاَّ به، فهو مبدأ كل إدراك وشهود وعلم...][٣]، ولا تختلف حقيقته في تصور وإدراك شخص عن آخر، وإن كان ذلك التصور

---

(١) محمد تقي المصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف بيروت، ط ١٩٩٠، ج١، ص ٢٦٥

(٢) البديهي (أو العلم الضروري): هو العلم الذي لا يحتاج في تحصيله إلى كسب ونظر بل يحصل فجأة وارتجالاً. راجع: المنطق، للمظفر، م.س، ص٢١.

(٣) الإمام المقدس، تعليقات على مصباح الأنس، م. س ص ١٨٩.

يختلف من حيث الشدة والضعف، نتيجة لاختلاف القابليات والاستعدادات، أو لصفاء الذهن وطهارة القلب، وحضوره العيني لا لبس فيه ولا ريب، وأيضاً [لا يشهد شيء إلاَّ به]، لأنَّ إدراك كل حقيقة تحتاج إلى ما هو أظهر منها وأجلى، وهل هناك أظهر وأجلى من الوجود؟ بل هو [مبدأ كل إدراك وشهود وعلم].

ولا فرق بين الوجود والموجود [لأن الوجود قائم بذاته ومفهوم الموجودية المصدرية منتزعة منه، وإلاَّ بحسب حاق الواقع ومتن كبد الأعيان فالموجود والوجود شيء واحد لا اختلاف بينهما أصلاً][1].

ولمعرفة حقيقة الوجود، فاعلم، [أنه ليس أخذ حقيقة الوجود بشرط لا، أو لا بشرط شيء، أو غيرهما من الاعتبارات الواردة عليها، كما هو ظاهر عبارة المصنف، فإن الاعتبار والأخذ واللحاظ وغيرها من أمثالها من لواحق المهيات والطبائع، ولا يتمشى في حقيقة الوجود. بل ما هو المصطلح عند أهل الله ليس إلا نتيجة مشاهداتهم والتجليات الواردة على قلوبهم، وبعبارة أخرى، هذه الاصطلاحات أما نقشة تجليات الحق على الأسماء والأعيان والأكوان، أو تجلياته على قلوب أهل الله وأصحاب القلوب ومشاهداتهم إيَّاه. فيقال: إن الوجود إما أن يتجلى بالتجلي الغيبي الأحدي المستهلك فيه كل الأسماء والصفات، وهذا التجلي يكون

(١) الإمام المقدس، تعليقات على مقدمة محمد داود القيصري الرومي في شرحه لكتاب فصوص الحكم لابن عربي، تحقيق سيد جلال الدين الاشتياني، طهران، ١٣٧٥ هـ، ص.ص١٥٥ ـ ١٥٦.

بالاسم المستأثر والحرف الثالث والسبعين من الاسم الأعظم، فهو مقام بشرط اللائية، ففي هذا المقام له اسم إلاً أنه مستأثر في علم غيبه، وهذا التجلي هو التجلي الغيبي الأحدي بالوجهة الغيبية (الأقدس). وأما الذات، من حيث هي، فلا يتجلى في مرآة من المرائي ولا يشاهدها سالك من أهل الله ولا مشاهد من أصحاب القلوب والأولياء، فهي غيب لا بمعنى الغيب الأحدي، بل لا اسم لها ولا رسم ولا إشارة إليها ولا طمعٌ لأحد فيها: (عنقا شكار كس نشود دام باز ير). وأما أن يتجلى بأحدية جمع جميع حقائق الأسماء والصفات، فهو مقام اسم الله الأعظم رب الإنسان الكامل. والتجلي العلمي بطريق الكثرة الأسمائية الجامعة لجميع الكثرات الأسمائية هو مقام الواحدية. وقس على ذلك جميع ما ذكر في هذا المقام][١].

فالوجود أمر بسيط بديهي لا يحتاج إلى تعريف وإظهار، وما قيل عنه من أنه [بشرط لا] أي الوجود المطلق أو [لا بشرط شيء] وهو مطلق الوجود، هو من قبيل شرح الاسم ليس أكثر، فإن المأخوذ بذلك هو في طريق سؤال [ما هي] من الهليات البسيطة أو المركّبة. وهو من شأن الماهيات الاعتبارية لا الحقيقة، والمعهود عند أهل المعرفة ومحلها هو المشهود والمتجلي لذاتهم والحاضر لديهم حضوراً لا لبس فيه ولا شك يعتريه، وبلا توهم ولا ظن، حضوراً حقيقياً ذاتياً فإن [الوجود هو الحق][٢] تعالى، كونه لا يحتاج إلى ما

(١) الإمام المقدس، تعليقات على مقدمة القيصري، م. س، ص ١٥١ وما بعدها.
(٢) الإمام المقدس، تعليقات على مقدمة القيصري، م. س، ص ١٦٠.

يعرفه، فهو الظاهر في ذاته والغني عن غيره، ولهذا كان دعاء الإمام الحسين عليه السلام [أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك، ومتى بعُدتَّ حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك، عميت عينٌ لا تراك عليها رقيباً][١]، وكل ما يقال عن تلك الحقيقة هو مما يقترب من [خطرات الظنون][٢]، ومشاهدة الحق تعالى عند أهل الله وأهل المشاهدة لا كمشاهدة شيء لشيء، بل هو الشاهد والمشهود في آن معاً، وبلا إثنينية، وإلاً للزم التعدد والمحدودية، وهو منزّه تعالى عنه ذلك.

وما ظهر من الوجود، إما أن يكون:

ـ في المرتبة والحقيقة الغيبية والتجلي الأقدس، وقد يعبّر عنها أيضاً بحضرة الهوية الغيبية الأحدية، أو المرتبة العمائية[٣]، وهي لا

(١) الإمام الحسين عليه السلام، دعاء يوم عرفة، مفاتيح الجنان، للشيخ عباس القمي، دار الأعلمي، بيروت، ط ٢٠٠٧ ص ٢٩٣.

(٢) دعاء الصباح للإمام علي عليه السلام، مفاتيح الجنان، م. ن، ص ٩٣.

(٣) راجع: الإمام المقدس، تعليقات على شرح القيصري لفصوص الحكم، م.س، ص ١٥٩، وأيضاً مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تعليق السيد أحمد الفهري، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، ط ١٩٨٣، ص ٥، فالعماء: بالفتح والمد، السحاب، تستعمل عند العرب على الخراب في مقابل العمران، فيقولون عن الأرض بعد عمرانها كانت هذه عماء لا عمران فيها، ويقولون ايضاً عن الغيم الذي يمنع نفوذ البصر فيه، وهي كناية عن غيب الذات، الذي تكل عنه الأبصار وتحير فيه الألباب، حيث يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله في صديق أبي رزين «قال يا رسول الله صلى الله عليه وآله: أين كان ربنا عز وجل قبل أن يخلق الخلق؟ فقال كان في عماء، تحته هواء وفوقه هواء» راجع: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، ج ٣، ط ٤، ١٣٦٤ هـ.ش، إيران، مؤسسة إسماعليان، ص ٣٠٥.

اسم لها ولا حدّ ولا رسم، وهو من مرتبة الحرف المستأثر عند الله تبارك وتعالى(١)، فالذات الإلهية في مرآة من المرآئي، ولا يشاهدها سالك من أهل الله تعالى [منقطع عنها أمال العارفين وتزل في سرادقات جلالها أقدام السالكين محجوبٌ عن ساحة قدسها قلوب الأولياء والكاملين غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين والراشدين ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين حتى قال أشرف الخليقة أجمعين: ما عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك... وقد ثبت ذلك في مدارك أصحاب القلوب حتى قالوا إن العجز عن المعرفة غاية معرفة أهل المكاشفة](٢)، ولذا قال الإمام زين العابدين عليه السلام وأمام العارفين في مناجاته في الصحيفة النورانية وزبور آل محمد صلى الله عليه وآله ـ كما يحب أن يعبّر عنها الإمام الخميني المقدس ـ إذ قال: [ولم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك الا بالعجز عن معرفتك](٣).

وهذه الحضرة الوجودية الغيبية من المباحث العرفانية والصوفية العميقة حيث يتحدث الإمام قدس سره عنها قائلاً: [اعلم، أنه اختلف آراء

---

(١) عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: إن اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً وإنما كان عند آصف منها حرف واحد فتكلم به فخسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس حتى تناول السرير بيده ثم عادت الأرض، كما كانت أسرع من طرفة عين ونحن عندنا من الاسم الأعظم اثنان وسبعون حرفاً، وحرف واحد عند الله تعالى استأثر به في علم الغيب عنه، الكافي، الشيخ الكليني، ط٥، الدار الإسلامية إيران، ١٣٦٣ هـ.ش، ج ١، ص ٢٣٠.

(٢) الإمام المقدس، مصباح الهداية، م.س، ص ٨.

(٣) الإمام زين العابدين عليه السلام، الصحيفة السجادية، م.س، المناجاة الثانية عشرة، مناجاة العارفين، ص٣٣٧.

أهل المعرفة في حقيقة (العماء) الواردة في الحديث النبوي: (سئل أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق، قال في عماء...) فقال بعضهم إنه مقام الواحدية، فإن (العماء) غيم رقيق بين السماء والأرض، ومقام الواحدية برزخ البرازخ الفاصل بين سماء الواحدية وأراضي التعينات الخلقية، وهذا الاحتمال أنسب بحسب بعض الاعتبارات، ويمكن أن يكون إشارة إلى مقام (الفيض الأقدس) إن عمّمنا الخلق حتى يشمل تعينات الأسمائية، ويمكن أن يكون إشارة إلى الذات، والمقصود في كونه في عماء أي في حجاب (الفيض الأقدس)، أو هو من حيث يكون في حجاب الأسماء في الحضرة الواحدية، أو هي حيث تكون في حجاب الأعيان أو (الفيض المقدس) باعتبار احتجابها بالتعينات الخَلقية][١].

وأما التجلي والظهور من تلك الحضرة الغيبية فهي بالاسم الجامع للأسماء والصفات، وهو الاسم الأعظم بالمرتبة العلمية الواحدة والموحدة لجميع تكثرات الأسماء والصفات، فكل الأسماء الإلهية ترجع إلى ذلك الاسم الأعظم، والتكثر باللحاظ والاعتبار، والظهور والبطون، ولكن لهذا الاسم جنبتان:

ـ الجانب الأول: هو الحجاب النوري المقهور الذات، والمندكة انيته في الهوية الغيبية، وهو الفيض الأقدس[٢].

---

(١) الإمام المقدس، تعليقات على شرح القيصري لفصوص الحكم، م. س، ص. ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) راجع: الإمام الخميني، مصباح الهداية، م. س، ص. ص ١٣ ـ ١٤، وأيضاً تعليقات الإمام على شرح الفصوص، م.س، ص ١٥٨.

ـ والجانب الثاني: هو الجانب الظاهر والمظهر للتكثرات الأسمائية والصفاتية وهي متلبسة لكسوة التعيينات الأسمائية، وتسمى بالفيض المقدس[١].

إذن؛ أصبح مبحث الوجود هو مبحث الحق تبارك وتعالى وصفاته وأسمائه، كونه (كما تقدم) لا يحتاج إلى غيره لتعريفه، بل هو لا يحتاج بالأصل إلى تعريف، فهو المظهر لغيره، والغني عنه، والكل مفتقرٌ إليه، وهو أمر بديهي الإثبات بالوجدان والفطرة، وبهذا لا يكون سوى الحق المتعالي تبارك وتعالى.

وعليه فقد دُمِجَت المعرفة بشعابها المتعددة في هذا المنهج المعرفي، فالفلسفة بحثها عن الوجود، وعلم الكلام في مبحث إثبات الخالق والمدبر مرتكزاً على النص الديني أو الأصل العقلي، والعرفان بمركزية الوجود الإلهي في كل الجوانب الخلقية للإنسان والوجود.

وما يترشح من معان بعد إثبات هذه الحقيقة للوجود ما يلي:

ـ مفهوم الوجود

لقد اعتبر الكثير[٢] من الفلاسفة أن مفهوم الوجود مشترك معنوي[٣]، أي أن الوجود عند حمله أو إضافته إلى أشياء متعددة له معنى

(١) راجع: الإمام الخميني، مصباح الهداية، م. س، ص. ص ١٣ ـ ١٤، وأيضاً تعليقات الإمام على شرح الفصوص، م.س، ص ١٥٨.

(٢) الكشي وأتباعه من القائلين بأن الوجود مشترك لفظي، راجع: محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، تعليقات عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، إيران ـ قم، ١٤١٨ هـ.ش، ص ١٣.

(٣) بداية الحكمة، م. ن، ص ١٢.

واحد، فـ[الإنسان موجود]، و[الفرس موجود] و[الكتاب موجود]. . . ، لكن هذه الموجودات من حيث هي متعددة مشتركة من حيث وصفها بالوجود، وكونها موجودة فنفهم منها معنى واحداً هو الوجود، نقيض قولنا إنها معدومة، وقد تبنّى الإمام الخميني ﭪ هذا الرأي وأسّس عليه المقدمات المعرفية والعقلية والفلسفية، إذ أن الوجود له حقيقة واحدة، وما يمكن أن نصفه بأنه موجود هو تجلياته ومقاماته ومراتبه[١].

ـ والوجود في حقيقته ليس هو الوجود الخارجي، ولا الذهني، إذ كل واحد منها تجلٍ من تجلياته ومقاماته ومراتبه، فهو من حيث هو هو (أي لا بشرط شيء) غير مقيد بالإطلاق، ولا التقييد، ولا هو كلي، ولا هو جزئي، ولا عام ولا خاص، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته، ولا كثير، بل يتصف بهذه الصفات بحسب تجلياته، ومع اتصافه لا تغير في حقيقته[٢].

ـ والوجود ليس بجوهر[٣]: لأن الجوهر إذا وجد فإنه يوجد في موضوع، أو في ماهية، والوجود بما هو هو لا يوجد في موضوع لكي يكون عارضاً عليه، بل إن الموضوع والماهية هي التي توجد به، والجوهر أما أن يكون[٤]:

---

(١) نستظهر هذا الرأي للإمام ﭪ من عدم تعليقاته على كلام القيصري في هذا المقام، مع أننا نجد الإمام ﭪ قد تتبع كلامه ووقف عند كل رأي يخالفه وصرح بذلك، فسكوت الإمام ﭪ عن هذا الكلام يعني تبنيه له، وإلاّ لكان عليه أن يُبيِّن مخالفته له، وهو في صدد التعليق على شرحه، وهذه قاعدة سنعتمد عليها في تحديد آرائه ﭪ في هذا المجال، راجع: شرح القيصري لفصوص الحكم، م.س، ص ١٣ ـ ١٤.

(٢) شرح القيصري لفصوص الحكم، م.ن، ص ١١.

(٣) م. ن، ص ١١.

(٤) مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة م.س، ج ٢، ص ١٥٥ وما بعدها.

ـ جوهر عقلاني، لا تعلق له بالموجود المادي والجسماني.

ـ وأما جوهر نفساني: وهو مع أنه مجرد لكنه متعلق بالبدن أي بالموجود الجسماني، فهو عارض له أيضاً، وهو الواسطة بين العالم العقلي والعالم الجسماني، أو بين الجوهرين، ولذلك يمكن أن يسمى بالجوهر المثالي أو البرزخي.

ـ وأما جوهر جسماني: وهو الذي يتميّز بالأبعاد المكانية والزمانية.

ـ وأما جوهر مبهم لا فعلية له: وهو المادة أو الهيولى الأولى، ولهذا الجوهر الهيولاني صورة، وهي الحيثية الفعلية لأي موجود جسماني ومنشأ الآثار الخاصة لكل نوع مادي.

فلو كان عارضاً لشيء (الشيئية التي تخرج عن حيز العدم) لكان محتاجاً إلى ذلك الشيء، وهو غني عن ذلك، وكل شيء مفتقر في تحققه له (للوجود)، ولو عرض له شيء لكان هذا العارض متحققاً في ذاته قبله، أي موجوداً قبله،

ويلزم من ذلك تقدم الشيء على نفسه[١] هو محال.

ـ الوجود ليس أمراً اعتبارياً[٢]: بل هو الأصل، والماهية اعتبارية، وهنا لا بد من الالتفات إلى أن صدر المتألهين الشيرازي كان أول من طرح بحث [هل الأصالة للماهية أم للوجود] في مباحث

(١) شرح القيصري لفصوص الحكم، م. س، ص ١٤.
(٢) م. ن، ص ١٤.

معرفة الوجود، وأسس عليه الكثير من المسائل الفلسفية الأخرى، ولذلك نجده يقول:

[وأني قد كنت شديد الذبِّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصّل الماهيات، حتى هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أن الأمر بعكس ذلك][١].

ومن المعروف في تاريخ الفلسفة أن مبحث أصالة الماهية أو الوجود واعتبارية الآخر هو مبحث حديث نسبياً، تبلور مع بداية المشائية، التي اعتبرت أن الأصالة للوجود، على خلاف مع الإشراقية التي اعتبرت أن الأصالة للماهية والوجود أمر اعتباري، مع أنه يوجد في مباحثاتهم بما لا يتوافق وأصالة الماهية، وكيف كان، فهذا الأمر استمر على جدليته بين الفلاسفة ولهذا المبحث جوانب متعددة وآثار عديدة (تراجع في محلها)[٢]، وما يهمنا هنا هو تبني الإمام قدس سره للقول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، بقوله قدس سره: [اعلم أن ليس أخذ حقيقة الوجود بشرط لا، أو لا بشرط شيء، أو غيرهما من الاعتبارات الواردة عليها، وكما هو ظاهر عبارة المصنف، فإن الاعتبار والأخذ واللحاظ وغيرها من أمثالها من لواحق الماهيات

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لصدر المتألهين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ٣ ١٩٨١، ج ٢، ص ٤٩.

(٢) صدر المتألهين للشيرازي، الحكمة المتعالية، م.س، ص ٤٨ وما بعدها، أيضاً بداية الحكمة، م.س، ص ١٤ وما بعدها، أيضاً راجع المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج ١، ص ٣١٨ وما بعدها وفيه تفصيل طويل.

والطبائع ولا يتماشى في حقيقة الوجود][١]، وأيضاً لعدم تعليقه على شرح القيصري حين قال عن الوجود إنه [ليس أمراً اعتبارياً، كما يقول الظالمون، لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين إياه فضلاً عن اعتباراتهم][٢]، ووصفه للقائلين المخالفين لذلك بـ[الظالمون].

ـ وأيضاً، حقيقة الوجود أنه لا يقبل الاشتداد والضعف في ذاته[٣]، لأنهما (الإشتداد والضعف) لا يتصوران إلاّ في الحال كالسواد والبياض، حيث لا يتصفان بالاشتداد أو الضعف إلاّ بعد العروض على الأشياء الأخرى، والوجود حقيقة لا يعرض على شيء (كما تقدم)، بل هو الذي يحقق الأشياء ويخرجها من حيّز العدم.

والماهيات هي التي تتصف بالتكثر والتعدد ذاتياً والوجود منزه عن ذلك، وما قيل من أن الوجود حقيقة واحدة مشككة[٤] هو من باب [التجلي العلمي بطريقة الكثرة الأسمائية الجامعة لجميع الكثرات الأسمائية][٥]، وهذان القولان لا تنافي بينهما[٦].

ـ ولا ضد ولا مثل للوجود[٧]: لأنهما موجودان متخالفان أو

---

(١) الإمام المقدس، تعليقات على شرح القيصري، م.س، ص ١٥٦.
(٢) م.ن، ص ١٤.
(٣) م. ن، ص ١٥.
(٤) راجع: نهاية الحكمة، م. س، ص ٢٣، وما بعدها.
(٥) الإمام المقدس، تعليقات على شرح القيصري، م.س، ص ١٥٦.
(٦) آغا الشيخ غلامعلي شيرازي، تعليقات على شرح القيصري للفصوص، م.س، هامش ص١٥.
(٧) الإمام المقدس، تعليقات على شرح القيصري، م.س، ص ١٤.

متساويان، لا يمكن أن يتحقق في مقابله شيء آخر غيره (غير الوجود)، حيث إن الضدين والمثلين يتقوَّمان بوجودين، وليس شيء غيره، إلاّ أن يكون هناك اتصاف عقلي متعدد، كالممكن والواجب والممتنع، فهو بسيط لا يقبل الانقسام أو التجزىء أصلاً، خارجاً ولا في الذهن، ولا فصل له ولا حدّ[١].

ـ وليس للوجود ابتداء[٢]، وإلاّ لكان محتاجاً إلى علة لإيجاده وإخراجه من حيّز العدم، وليس له انتهاء وإلاّ لكان معروضاً ومتصفاً بالعدم، وهو ضده، فهو أزلي وأبدي، ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[٣].

ـ وهو خير محض[٤]، لأنَّ كل ما هو خير فهو منه، وبه تحقق، وهو نور محض[٥]، حيث به تُدرك الأشياء، لكونه ظاهراً بنفسه مظهراً لغيره[٦]، فهو منوِّر ونور السموات والأرض، وعالم الغيب والشهادة والأرواح والأجساد لأنها به تتحقق وتوجد[٧]، ولا مؤثر في دار التحقق إلاّ هو (الوجود)، فبه تخرج الأشياء من حيز وظلمة العدم إلى

---

(١) ن.م، ص ١٥.
(٢) م. ن، ص ١٥.
(٣) القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية ٣.
(٤) الإمام المقدس، تعليقات على شرح القيصري، م. س، ص ١٥، وأيضاً راجع: تعليقات الإمام على مصباح الأنس، م. س، ص ١٨٩.
(٥) الإمام المقدس، تعليقات على شرح القيصري، م. س، ص ١٥ وأيضاً راجع تعليقات الإمام على مصباح الأنس م. س، ص ١٨٩.
(٦) تعليقات الإمام على مصباح الأنس، م. ن، ص ١٨٩.
(٧) تعليقات الإمام شرح القيصري، م.س، ص ١٦.

دار التحقق، وأن [الوجود مطلقاً كمال وجمال والنقص ناشيء من التعينات والماهيات، لا من أصل الوجود][١].

وبهذا كله تكون [الأسماء والصفات لازمة للوجود... بل هي عين الوجود][٢]، وعليه فإن كل صفة كمالية فهو متصف بها، مثل: الحياة، العلم، الإرادة، القدرة، السمع، البصر...، وكل صفة نقص منزّه عنها، وأما الصفات العدمية كونها نقصاً منزهاً عنها، مثل: العجز، الضعف، الفقر، الحاجة... فإن [الوجود مطلقاً كمال وجمال والنقص ناشيء من التعينات والماهيات لا أصل الوجود][٣].

وبهذا يكون [الوجود هو الحق][٤] تبارك وتعالى فهو ﴿ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٥]، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[٦]، ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[٧].

ـ وقد يقسم الوجود عقلياً إلى ثلاثة أقسام (وليس تقسيماً حقيقياً):

---

(١) تعليقات الإمام على مصباح الأنس، م. س، ص ١٦٢.

(٢) الإمام المقدس، تعليقات على شرح الفصوص، م.س، ص ١٣٦.

(٣) الإمام المقدس، تعليقات على مصباح الأنس، م. س، ص ١٦٢.

(٤) م. ن، ص ١٦٠.

(٥) القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية: ٥٤.

(٦) القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية: ٤.

(٧) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية: ١١٥.

١ ـ ممتنع الوجود.

٢ ـ ممكن الوجود.

٣ ـ واجب الوجود.

فإن كل مفهوم فرضناه ثم نسب إليه الوجود، فهو لا محال يقع ضمن أحد الأقسام الثلاثة المذكورة، فإما أن يكون (الوجود) ضروري الثبوت له وهو الوجوب، وإما أن يكون ضروري الانتفاء عنه وهو الامتناع، أو أنه لا يكون ضروري الثبوت أو الانتفاء، فيكون ممكن الوجود...

ووجود الحق واجب، إذ لو كان ممكناً لكان يحتاج إلى علة لتخرجه إلى حيز التحقق، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، إذ لا شيء زائد على الوجود، والوجود الممكن اعتباري، يتحقق في صقع العقل بمجرد اعتبار المعتبر[١].

وإن كانت هذه الاعتبارات ـ كما يعبر الإمام الخميني قدس سره ـ ليست واردة على حقيقة الوجود، حيث إن [الاعتبار والأخذ واللحاظ وغيرها من أمثالها من لواحق الماهيات والطبائع، ولا يتماشى مع حقيقة الوجود، بل هو المصطلح عند أهل الله ليس إلاّ نتيجة مشاهدتهم والتجليات الواردة على قلوبهم][٢].

---

(١) القيصري الرومي، شرح فصوص الحكم، م.س، ص ١٨.

(٢) الإمام المقدس، تعليقات على شرح الفصوص، م. ن، ص ١٠.

ثانياً ـ الحضرات الوجودية الخمس عند الإمام الخميني المقدس

وهي من المباحث العرفانية العميقة عند العرفاء والمتصوفة، إذ أنها ترسم بتحديدها أفق معرفة العوالم والنفس الإنسانية، وكلمة الحضرة مأخوذة من الحضور فيقال [لها (الحضرة) باعتبار حضورها في المظاهر وحضور المظاهر لديها، فان العوالم محاضر الربوبية ومظاهرها، ولذا يطلق على الذات من حيث هي الحضرة، لعدم حضورها في محضر من المحاضر وفي مظهر من المظاهر][١].

ولبيان هذا الأمر نستعرض جملة من الآراء التي تناولتها، بجوانب ومناحي متعددة في الترتيب والعدد والتسمية.

فلقد افترض ابن عربي الحضرات ثلاثاً، إذ قال الحضرات [عقلية وحسية وخيالية وهي التي تنزل المعاني إلى الصور المحسوسة أعني تجليها فيها][٢]، وقد ذكر في موضع آخر من الفتوحات أن تلك الحضرات الثلاث هي: [إلهي ورباني أو رحماني غير هذه الحضرات لا يكون وهي تعمّ جميع الحضرات وعليه يدور الوجود][٣].

وأما شرح تلك الحضرات عنده: [فالحضرة الواحدة حضرة الغيب ولها عالم يقال لها عالم الغيب والحضرة الثانية هي حضرة

---

(١) الإمام المقدس، تعليقات على شرح الفصوص، م.ن، ص ١٦٣.
(٢) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، من دون تاريخ، ج ١، ص ٥٩١ وما بعدها.
(٣) م. س، ج ٢، ص ١٧٦.

الحس والشهادة ويقال لعالمها عالم الشهادة ومدرك هذا العالم بالبصر ومدرك عالم الغيب بالبصيرة والمتولد من اجتماعهما حضرة وعالم فالحضرة حضرة الخيال والعالم عالم الخيال وهو ظهور المعاني في القوالب المحسوسة كالعلم في صورة الليل... ولذلك كانت حضرة الخيال أوسع الحضرات لأنها تجمع العالمين عالم الغيب وعالم الشهادة][1]، وهذا باعتبار، وباعتبار آخر لا يمكن إحصاء هذه الحضرات إذ قال: [والحضرات الإلهية تكاد لا تنحصر][2].

وهنا لا بدّ من التمييز بين أمرين:

- بين الحضرات الإلهية المنعوتة لله تعالى بأسمائه، وهي التي تمثّل بالأسماء الحسنى.

- وبين الحضرات الوجودية التي وقع الكلام فيها عن مراتب الوجود وعددها.

فالأولى، التي أفرد لها ابن عربي باباً في الفتوحات[3]، تناول فيه حضرات الأسماء الحسنى لله تعالى، إذ قال: [قال الله تعالى ولله

---

(١) م.ن، ج ٣، ص ٤٢.
(٢) م.ن، ج ٤، ص ٣١٨.
(٣) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، م. س، الباب رقم ٥٥٨، بعنوان: في معرفة الأسماء الحسنى التي لرب العزة، وما يجوز أن يطلق عليه منها وما لا يجوز، ج ٤، ص ١٩٦. وراجع أيضاً: مفتاح الغيب، لأبي المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، مع شرح مصباح الأنس وتعليقات لميرزا هاشم الأشكوري والإمام الخميني قدس سره والسيد محمد القمي والآغا محمد رضا القمشئي والأستاذ حسن زاده آملي وفتح المفتاح، تصحيح وتقديم محمد خواجوي، انتشارات مولوي، ايران، ١٤١٦ هـ.ق، ص٨ وما بعدها.

الأسماء الحسنى وليست سوى الحضرات الإلهية التي تطلبها وتعينها أحكام الممكنات وليست أحكام الممكنات سوى الصور الظاهرة في الوجود الحق (فالحضرة الإلهية) اسم لذات وصفات وأفعال...][١].

وأما الثانية، فهي المراد بيانها، وهي محل خلافٍ عند الفلاسفة وأصحاب القلوب النيّرة. فقد اعتبرها القونوي في مفتاح الغيب خمسة[٢]، وهي الحضرات الأصلية والمقاصد الغائية، وفي موضع آخر افترضها ستة، وقد اعتبر هذا القول مسلَّمٌ به[٣]، وأما هذه الحضرات كما عددها الأشكوري:

- حضرة الذات
- حضرة الأحدية الغيبية.
- حضرة الواحدية الجمعية
- حضرة الأسماء الإلهية
- حضرة الأعيان الثابتة.

وقد اعتبر الإمام الخميني قدس سره هذه الحضرات بأنها [الوجوه الخمسة التي للقلب][٤] وقد يعبّر عن هذه الحضرات الخمسة بأسماء أخرى، كما أوردها السيد عبد الهادي السبزواري (الذي يعتبر من أكبر

(١) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، م. س، ص ١٩٦.
(٢) أبو المعالي القونوي، مفتاح الغيب، مع تعليقات للميرزا الأشكوري وآخرين، م.س، ص ٨.
(٣) م. ن، ص ١١٠.
(٤) الإمام المقدس، تعليقات على مصباح الأنس، م. س، هامش ص ١١٦.

شراح الحكمة المتعالية ومؤلفات صدر المتألهين الشيرازي) تعليقاً على الأسفار بأنها خمسة وهي[١]:

- اللاهوت،
- الجبروت،
- الملكوت،
- الناسوت،
- الكون الجامع وهو الكون الإنساني.

وقد ذكرها صدر المتألهين وفقاً للتالي[٢]:

- حضرة الذات،
- حضرة الأسماء،
- حضرة الصفات،
- حضرة الأفعال،
- حضرة الآثار.

وكيف كان، فقد شاع اعتبارها بما يلي[٣]:

- عالم الحس،
- عالم المثال،

---

(١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة م. س، ج ٢، ص ٢٦٧.
(٢) م. ن، ج ٤، ص ٥٠٢.
(٣) السيد جلال الدين الاشتياني، تعليقات على شرح الفصوص، م. س، هامش ص ٦.

- عالم العقول،

- عالم الأسماء،

- عالم الكون الجامع وهو الكون الإنساني.

وهنا كلام للقيصري الرومي قد يختصر المطلب، نورده بما يلي:

[لما كانت الحضرات الإلهية الكلية خمساً صارت العوالم الكلية الجامعة لما عداها أيضاً كذلك. وأول الحضرات الكلية حضرة الغيب المطلق وعالمها وعالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية، وفي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة وعالمها عالم الملك وحضرة الغيب المضاف، وهي ما ينقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق وعالمه عالم الأرواح الجبروتية والملكوتية، أعني عالم العقول والنفوس المجردة وإلى ما يكون أقرب من الشهادة وعالمه عالم المثال، وإنما انقسم الغيب المضاف إلى قسمين لأن الأرواح صوراً مثالية مناسبة لعالم الشهادة المطلق وصوراً عقلية مجردة مناسبة للغيب المطلق. والخامسة الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة وعالمها العالم الإنساني الجامع لجميع العوالم وما فيها، فعالم الملك مظهر عالم الجبروت أي عالم المجردات وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة وهو مظهر الأسماء والحضرة الواحدية وهي مظهر الحضرة الأحدية][1].

(١) محمد داود القيصري الرومي، شرح الفصوص، م. س، ص ٩٠.

وأما الذوق العرفاني للإمام الخميني المقدس (كما عبر هو ـ قدس سره ـ) فهو يخالف هذا الكلام، فترتيب العوالم عنده على الشكل التالي[١]:

١ ـ حضرة الغيب المطلق وهي حضرة أحدية الأسماء الذاتية، وعالمها هو السر الوجودي، الذي له الربط الغيبي الخاص مع الحضرة الأحدية، ولا علم لأحد بكيفية هذا الربط.

٢ ـ حضرة الشهادة المطلقة: وعالمها عالم الأعيان في الحضرة العلمية والعينية.

٣ ـ حضرة الغيب المضاف الأقرب إلى الغيب المطلق: وهي الوجهة الغيبية الأسمائية، وعالمها الوجهة الغيبية الأعيانية (الجبروت).

٤ ـ حضرة الغيب المضاف الأقرب إلى الشهادة: وهي الوجهة الظاهرة الأسمائية، وعالمها الوجهة الظاهرة الأعيانية (الملكوت).

٥ ـ حضرة أحدية جمع الأسماء الغيبية والشهادية: وعالمها الكون الجامع والتي قد يعبّر عنها بالكون الإنساني الجامع.

ثالثاً ـ بيان الفرق بين الحضرة الأحدية والحضرة الواحدية

في الكثير من كلمات الإمام الخميني المقدس ومؤلفاته الفلسفية والعرفانية، أو تعليقاته وشروحاته على الكتب التي تعتبر من المصادر الأساسية في ذلك المضمار المعرفي، يرد تعبير [الحضرة الأحدية] و[الحضرة الواحدية] فما المراد منهما وما هو الفارق بينهما.

---

(١) الإمام المقدس، تعليقات على شرح الفصوص، م. س، ص.ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

ـ فمقام الواحدية هو [التجلي العلمي بطريق الكثرة الأسمائية الجامعة لجميع الكثرات الأسمائية](١) وهي [برزخ بين سماء الأحدية وأراضي الخلقية](٢).

وإن شئت قلت إن [الأعيان هي المرآة للتجليات لا عينها، وهذا موافق للحديث القدسي: (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف) أي أحببت أن أعرف ذاتي بمقام الكنزية التي هي مقام الواحدية التي فيها الكثرة الأسمائية المختفية](٣). وهي مظهر الحضرة الأحدية، حيث إن [الإنسان الكامل له أحدية الجمع للأسماء والأعيان، وبهذا المقام له مظهرية الحضرة الأحدية الجامعة وله مقام الكثرة التفصيلية، وبه يكون مظهراً للحضرة الواحدية](٤).

وليست هي مقام الجمع المطلق للأسماء الإلهية حيث يقول الإمام المقدس: [ليس مقام الواحدية التي هي حضرة الأسماء مقام الجمع المطلق حتى لا يتصور الغلبة بل هي مقام الكثرة الأسمائية](٥).

والمقصود من الغلبة، غلبة صفة على صفة في اسم من الأسماء الإلهية، إذ أن الاسم هو الذات مع الصفة، ولكن لا على نحو الإضافة الفعلية، وحيث إن الأسماء الإلهية وتكثرها ناتج من غلبة

(١) الإمام المقدس، تعليقات على شرح الفصوص، م. س، ص ١٥٦.
(٢) م.ن، ص ١٥٧
(٣) م. ن، ص ٣٢٨.
(٤) م.ن، ص ٣٩٥.
(٥) م.ن، ص ١٠٠٠.

ظهور صفة على صفات أخرى، فتتسم الذات الإلهية المقدسة بذلك الاسم المناسب لذلك الظهور، فاسم الجمال غلبت فيه الناحية الجمالية واختفت فيه الصفات الجلالية، ... وهكذا بقية الأسماء(١). والحضرة الواحدية هي [عين التعين الثاني: وهو مقام الواحدية كما أن التعين الأول مقام الأحدية](٢).

ـ وأما حضرة الأحدية:

فهي التعيين الأول، وهي حضرة الجمع للأسماء لا على النحو التفصيلي كما هي الحضرة الواحدية(٣) فالحضرة الأحدية هي [التي لها أحدية الجمع للأسماء الذاتية بحسب مقام الكثرة الأسمائية، والغيب هو مقام الأسماء في الحضرة الواحدية](٤)، وهي [الوجهة الغيبية الأحدية التي للأشياء، وقد يعبر عنها بالسر الوجودي، وهذا ارتباط خاص بين الحضرة الأحدية وبين الأشياء بسرها الوجودي](٥).

وهي ـ كما ذكرنا ـ التعيين الأول للغيب المطلق للذات الإلهية حيث [إن الذات من حيث هي لا تعين لها أصلاً، فان التعين من آثار التجليات الأسمائية. فأول التعينات هو التعين بالأسماء الذاتية في الحضرة الأحدية الغيبية، وبهذا يمتاز الحضرة الأحدية عن الحضرات

---

(١) الإمام المقدس، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، م.س، ص ٢٢ وص ٢٣ وما بعدها.
(٢) الإمام المقدس، تعليقات على مصباح الأنس، م. س، هامش ص ٧٣.
(٣) ما ورد من كلام في التعليقات التي ذكرناها في بيان الحضرة الواحدية آنفاً.
(٤) الإمام المقدس، تعليقات على شرح الفصوص، م. س، ص ١٦٠.
(٥) م.ن، ص ١٦١.

الآخر، ثم بهذا التعيين صارت مبدأ للتجلي الأسمائي، فوقع التجليات الأسمائية في الحضرة العلمية، فتعين كل اسم بمقامه الخاص به، والتعين قد يكون وجودياً...][١] ولهذا تأكيدٌ آخر في كلامه قدس سره حين قال: [وأما مقام الغيب الأحدي فله الاسم والمظهر والظهور حسب الأسماء الذاتية والرابطة الغيبية الأحدية بينها وبين الموجودات بالسر الوجودي الغيبي][٢].

وفي شرحه لعبارة القيصري من أن (الأسماء والصفات لازمة للوجود) قال قدس سره: [بل هي عين الوجود في الحضرة الجمعية ومستهلكة في الحضرة الأحدية][٣].

ويعتبر الإنسان الكامل بنظر الإمام المقدس، مظهر الحضرة الأحدية، إذ قال: [فالإنسان الكامل له أحدية الجمع للأسماء والأعيان، وبهذا له مظهرية الحضرة الأحدية الجامعة وله مقام الكثرة التفصيلية، وبه يكون مظهراً للحضرة الواحدية][٤].

وأما نيل هذه الحضرة وإدراكها فهو غير متيسر لأحد، بل هي غيب مغيّب حيث يقول الإمام المقدس في هذا المقام ما يلي:

[لا يخفى أن الخزائن المذكورة والحضرات الموصوفة هي الحقائق المُستجِنَّة في الحضرة الأحدية لا المفروضات العقلية، حتى

---

(١) م.ن، ص ١٦٣.
(٢) م. ن، ص ١٦٣.
(٣) تعليقات الإمام، م.ن، ص ٣٣٨.
(٤) م.ن، ص ٣٩٥.

أن حضرة الامتناع هي الحقيقة الحَقَّة التي لا يمكن ظهورها في مرآة من المرآئي لقصور المرائي ونقصانها في باطنه، لم تظهر إلاَّ بأسمائها وصفاتها، وهي حضرة الذات والغيب الهوية الأحدية غير متجلية في مرآة من المرائي. وليست حضرة الامتناع هي المفروضات العقلية والوهمية، فإنها ليست من قبيل الحقائق والمخزونات إلا تبعاً. فعلى هذا كانت حضرة الإمكان هي الأعيان الثابتة الممكنة الظهور ولو في العقول والأوهام، فاجتماع النقيضين وشريك الباري. وحضرة الامتناع هي الذات الأحدية الغيبية الغير ممكنة للظهور](١).

وأما تلك الهوية الغيبية في نظره قدس سره: ف[ليس الضمير في قوله تعالى: (قل هو الله أحد) للشأن فإنه إشارة إلى الهوية الغيبية المستهلكة عندها النعوت، المضمحلة لديها الأسماء والصفات...](٢).

رابعاً ـ مقام العماء عند الإمام الخميني المقدس

فقد وردت هذه العبارة والاصطلاح في أغلب كلمات المتصوفة وأهل العرفان، وقد فُسِّرت بمناحٍ متعددة، إلاّ أن المعنى واحد والمقصود واحد وهذا ما سوف نعرضه من أقوال أصحاب الشأن في هذا المقام:

يقول ابن عربي: إن [بحر العماء برزخ بين الحق والخلق في هذا البحر اتصف الممكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي

(١) م.ن، ص ٤٨٦.
(٢) الإمام المقدس، تعليقات على شرح الفصوص، م. س، ص ٥٧٦.

بأيدينا واتصف الحق بالتعجب والتبشيش والضحك والفرح والمعية وأكثر النعوت الكونية فرُدَّ ما له وخذ ما لك فله النزول ولنا المعراج][1].

وتفسيره لكلمة العماء كان بقوله: [العماء الذي فوقه الهواء وتحته الهواء وهو السحاب الرقيق الذي يحمله الهواء الذي تحته وفوقه.... فإن العماء إنما ورد حين وقع السؤال عن الاسم الرب فقيل له أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه فقال كان في عماء فوقه هواء وتحته هواء][2].

أما أبو المعالي القونوي فقال: إن [العماء الذي ذكره النبي صلى الله عليه وآله مقام التنزل الرباني ومنبعث الوجود الذاتي الرحماني من غيب الهوية وحجاب عزة الإنيّة][3]، ولقد قال في موضع آخر: [العماء الذي هو برزخ الوجوب والإمكان والربوبية والمربوبية، ولا يشهده إلاَّ الإنسان الكامل أو بعض الأفراد الندَّر][4].

وأما صاحب كتاب مصباح الأنس (محمد بن حمزة الفناري) فقال عن العماء: [إن العقل الأول أول مخلوق أو أول صادر... وما وقع فيه أول متعين من الحضرة العمائية عالم المثال ثم عالم التهيم ثم القلم الأعلى... وكونه صورة حضرة العماء ومرتبة الإنسان الكامل

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج ١، ص ٤١.
(٢) م. ن، ج ١، ص ٢١٥.
(٣) الإمام المقدس، تعليقات على شرح الفصوص، م.س، ص ٥٧٦.
(٤) أبو المعالي القونوي، م، ن، ص ١٢٠.

الذي به يتعين الأولية كالأخروية][1]، فهي المرتبة أو المقام التي يكون عنها أو منها الصادر الأول، وهي مرتبة الإنسان الكامل.

وأما صدر المتألهين الشيرازي فيقول: : [لما تحققت وتصورت حسبما تيسر لك المراتب الثلاث ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت الا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية والجلالية بأحديته وفردانيته هو الموجود والمنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقائق. . .][2].

وأما الإمام الخميني المقدس في تعليقه على كلام الفناري في مصباح الأنس قال: [يمكن أن يكون مراده من الحضرة العمائية مقام الواحدية كما هو أحد الاحتمالات منها، وعلة هذا يكون عالم المثال مقام المشيئة والفيض المنبسط العام، فانه برزخ البرازخ وهو مقام الإنسان الكامل الحائز بين الخصلتين والجامع بين المقامين][3].

وأما في تعليقاته قدس سره على مقدمة القيصري في شرح الفصوص، فقال: [اعلم أنه اختلف آراء أهل المعرفة في حقيقة (العماء) الواردة في الحديث النبوي: (سئل أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق قال في عماء. . .) فقال بعضهم إنه مقام الواحدية، فإن (العماء) غيم رقيق بين السماء والأرض، ومقام الواحدية برزخ بين سماء الأحدية

---

(١) مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، م.س، ص. ص ٩٢ ـ ٩٣.
(٢) صدر المتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، م. س، ج ٣، ص ٣٣١.
(٣) الإمام المقدس، تعليقات على مصباح الأنس، م. س، هامش ص ٩٤.

وأراضي الخلقية. وقال بعضهم: هو الفيض المنبسط الذي هو برزخ البرازخ الفاصل بين سماء الواحدية وأراضي التعينات الخلقية. وهذا الاحتمال أنسب بحسب بعض الاحتمالات. ويمكن أن يكون إشارة إلى مقام (الفيض الأقدس) إن عمّمنا الخلق حتى يشمل تعينات الأسمائية. ويمكن أن يكون إشارة إلى الاسم الأعظم حيث يكون برزخاً بين أحدية الغيب والأعيان الثابتة في الحضرة العلمية. وهنا احتمال آخر، وهو أن يكون إشارة إلى الذات، والمقصود من كونه في عماء، أي في حجاب (الفيض الأقدس)، أو هو حيث يكون في حجاب الأسماء في الحضرة الواحدية، أو هي حيث يكون في حجاب الأعيان أو (الفيض المقدس) باعتبار احتجابه بالتعينات الخلقية][1].

وفي كلام له قدس سره عند تفسير القيصري لتسمية النبي إبراهيم عليه السلام بالخليل قال: [لا يخفى أن تخلله عليه السلام، وإن كان أثراً لتجلياته الذاتية في الحضرة الأسمائية، بل لتجليه بالفيض الأقدس الذي هو مقام العماء][2]..

وتعميقاً لكلامه قدس سره فقد أورد بياناً مطوّلاً في ذلك حين قال: [والتحقيق أن للحقيقة العمائية والنفس الرحماني حقيقة ورقيقة وباطناً وظاهراً وغيباً وشهادة كما الأمر كذلك في جميع الحقائق الإلهية والأسماء الربوبية، فالحقيقة والباطن والغيب منهما عبارة عن الفيض الأقدس والتجلي الأول، لكنه باعتبار البرزخية والأحدية الجمعية يقال

---

(١) م.ن، ص. ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢) م.ن، ص ٥٧٦.

له العماء، وباعتبار الظهور في الكنزات الأسمائية الذاتية يقال له نفس الرحمن والرقيقة، والظاهر والشهادة منهما عبارة عن التجلي الظهوري الفعلي والفيض المقدس والوجود المنبسط، إلاَّ أنه باعتبار البرزخة يقال له العماء وباعتبار البسط والظهور في مراتب التعينات يقال له النفس الرحماني][١].

وله كلام آخر يبيّن فيه اختلاف الآراء حول تحديد هوية (العماء)، قال فيه: [قد اختلفت الآراء في مقام (العماء)، فمنهم من ذهب إلى ما ذكره الشارح[٢] ومنهم من قال بأنه مقام الواحدية، بمناسبة كونه غيماً رقيقاً بين الأرض والسماء، وهو يناسب مقام الواحدية: فإنها واسطة بين سماء الأحدية وأرض الأعيان الخلقية][٣].

وقد اعتبر الإمام المقدس (العماء) أنها الحد الفاصل بين الحضرة الواحدية والمظاهر الغيبية قال: [إذا كان القرآن جميع صفات الوجود يمكن أن يكون المراد بالمطلع هو الكلام الذاتي والتجلي الأعرابي في الحضرة الواحدية المشرف على التعينات الغيبية والشهادية اللائقين للفيض والحد هو الكلام الظلي الفيض الفاصل بين الحضرة الواحدية والمظاهر الغيبية والشهادية المعبر عنها بالعماء][٤].

---

(١) م. ن، ص ٢٠٦.
(٢) حيث قال القيصري في شرحه للفصوص عن الكشف الآخر للنبي إبراهيم عليه السلام في سير الترقي بمعرفته: [هذا الكشف هو مقام الفرق بعد الجمع ويسمى جمع الجمع...] راجع، شرح القيصري للفصوص، م. س، ص ٥٨٣، وللإمام الخميني ها هنا كلام اعتراضي، يراجع في هامش الصفحة نفسها.
(٣) الإمام المقدس، تعليقات على شرح الفصوص، م.س، ص ٥٨٤.
(٤) الإمام المقدس، تعليقات على مصباح الأنس، م. س، ص ١٧.

خامساً ـ العنقاء

كثيراً ما استخدمت هذه المفردة في كلمات العرفاء والحكماء، وعبّر عنها بـ[عنقاء مغرب]، ولقد ذكر علماء اللغة أن المغرب هو المكان البعيد من البلاد، و[عنقاء مغرب]: طائر عظيم يبعد في طيرانه، وهي التي أغربت في البلاد ولم تحس ولم تر، وقيل إنه طائر خيالي لا وجود له، وقد يعبّر عن الداهية بأنها عنقاء(١).

وعند الراغب الأصفهاني [رجل أعنق طويل العنق، وامرأة عنقاء](٢)، و[عنقاء مغرب وصف بذلك لأنه يقال كان طيراً تناول جارية فأغرب بها يقال عنقاء مغرب](٣) وقيل إنه طير لم يره أحد(٤).

أما ابن عربي فقال: [الإنسان الكامل مدبِّر هيكل الغراب فإن قلت وما الغراب؟ قلنا: الجسم الكل الذي ينظر إليه العقاب بواسطة الورقاء، فإن قلت: وما العقاب؟ قلنا: الروح الإلهي الذي ينفخ الحق منه في الهياكل كأنها أرواح المحركة لها والمسكنة والورقاء النفس التي بين الطبيعة والعقل ودون الطبيعة هي العنقاء، فإن قلت: وما العنقاء؟ قلنا: الهباء لا موجود ولا معدوم](٥).

---

(١) إبن منظور، لسان العرب، نشر آداب الحوزة ـ قم، طبعة ١٤٠٥ هـ، ج ١، م. س، ص ٦٤١.

(٢) الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، دار نشر الكتاب ـ إيران، ط٢، ١٤٠٤، ص ٣٥٠.

(٣) م. ن، ص ٣٥٩.

(٤) محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي، تاج العروس، تحقيق علي شري، طبعة ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م، دار الفكر ـ بيروت، ج ٢ ص ٢٨٤.

(٥) ابن عربي، الفتوحات المكية، م. س، ج ٢، ص ١٣٠.

وأما الملا صدرا، فقد أفرد لها فصلاً تحت عنوان [في أحوال الملك الروحاني المسمى بالعنقاء] حيث قال في مستهله: [العنقاء محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده كما لا يشكون في البيضاء وهو طائر قدسي مكانه جبل قاف صغيرة يوقظ الراقدين في مراقد الظلمات وصوته ينبِّه الغافلين... بل الأمراض المختلفة والعلل الممرضة كلها يزول بخواص أجنحته ورياشه إلاَّ مرض واحد مهلك، وهو الجهل الراسخ المركب بالعناد وله الطيران صعوداً ونزولاً...](١).

وأما الإمام المقدس فقال: [اعلم أيها المهاجر إلى الله بقدم المعرفة واليقين رزقك الله وإيانا الموت في هذا الطريق المستبين وجعلنا وإياك من السالكين الراشدين: أن الهوية والحقيقة الكائنة تحت سرادقات النورية والحجب الظلمانية في عماء وبطون وغيب وكمون لا اسم لها في عوالم الذكر الحكيم ولا رسم ولا أثر لحقيقتها المقدسة في الملك والملكوت ولا رسم، منقطع عنها آمال العارفين وتزل في سرادقات جلالها أقدام السالكين محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولياء والكاملين غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من الكاشفين حتى قال أشرف الخليقة أجمعين: ما عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك... وقد ثبتت ذلك في مدارك أصحاب القلوب حتى قالوا إن العجز عن المعرفة غاية معرفة أهل

(١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، م.س، ج ٥، ص. ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

المكاشفة][١]، مصداقاً لقول الإمام زين العابدين عليه السلام في مناجاة العارفين حيث قال: [ولم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك، إلاّ بالعجز عن معرفتك][٢].

وأما قوله قدس سره إنها [لا معبودة لأحد من العابدين والسالكين] فقد فسَّره قدس سره في تعليقاته على [شرح فصوص الحكم] عند شرحه لمعنى كلمة (الإله)[٣]، حيث قال:

[كان الإله مأخوذاً لغة عن (وله) بمعنى تحيّر، لتحير العقول عن دركه، أو لتحير الكثرات والنعوت والصفات في كبرياء جلاله. كما ورد في زبور آل محمد صلى الله عليه وآله: [ضلت فيك الصفات وتفسخت دونك النعوت...][٤]، ولم يكن بهذا الاعتبار مأخوذاً من (أله) أي عبد. فإن الحق بمقامه الغيبي غير معبود، فإنه غير مشهود ولا معروف، والمعبود لا بد وأن يكون مشهوداً أو معروفاً، والعبادة دائماً تقع في حجاب الأسماء والصفات حتى عبادة الإنسان الكامل][٥].

وفي كلام آخر له قدس سره عن مقام العنقاء قال: [هذه الحقيقة

---

(١) الإمام المقدس، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، م س، ص ٨.

(٢) الإمام زين العابدين عليه السلام، الصحيفة السجادية الكاملة، م.س، مناجاة العارفين، ص٣٣٧.

(٣) الإمام المقدس، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، م.س، ص٨.

(٤) الإمام زين العابدين عليه السلام، الصحيفة السجادية الكاملة، م.س، دعائه في صلاة الليل، ص١٦١.

(٥) الإمام المقدس، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، م.س، ص٨.

الغيبية لا تنظر نظر لطف أو قهر ولا تتوجه توجه رحمة أو غضب إلى العوالم الغيبية والشهادتية من الروحانيين القاطنين في حضرة الملكوت والملائكة المقربين الساكنين في عالم الجبروت بل هي بذاتها بلا توسط شيء لا تنظر إلى الأسماء والصفات ولا تتجلى في صورة أو مرآة، غيب مصون من الظهور، مستورد غير مكشوف عن وجهة حجاب النور، فهو الباطن المطلق][١].

ـ وأما الذات، [من حيث هي، فلا يتجلى في مرآة من المرائي ولا يشاهدها سالك من أهل الله ولا مشاهد من أصحاب القلوب والأولياء، فهي غيب لا بمعنى الغيب الأحدي، بل لا اسم لها ولا رسم ولا إشارة إليها ولا طمع لأحد فيها:

(عنقا شكار كس نشود دام بازكير)][٢].

---

(١) الإمام المقدس، تعليقات على شرح الفصوص، م.س، ص ٥٧٩.
(٢) مصباح الهداية، م. س، ص ١١.



الفصل الخامس

الإنسان
في رؤية الإمام الخميني المقدس



أولاً: البعد الروحي للإنسان وعلاقته بخالقه

أ ـ حال العبد أمام المعبود

يعتبر الإمام الخميني المقدس أن من أولى الآداب القلبية والوظائف الباطنية التي يعيشها الإنسان في بعده الروحي والعرفاني هو استشعار نفسه في مقام (ذلّ العبودية) بكل جوانبها من جهة، أمام الخالق المتكامل والمتعال، أي (عزّ الربوبية) من جهة أخرى، وبمقدار ما يستشعر السالك من هاتين الناحيتين بقدر ما يكون المستوى الروحي والمعنوي من قدر ومقام، وبهذا نجده يقول قدس سره: [من الآداب القلبية في العبادات والوظائف الباطنية لسالك طريق الآخرة التوجه إلى عز الربوبية، وذلك العبودية، وهذا التوجه من المنازل المهمة في السلوك للسالك بحيث تكون قوة سلوك كل من السالكين بحسب قوة هذا النظر ومقدارها][1].

لكن هذا البعد المعرفي لم يقتصر على المستوى النظري للإمام،

(١) الإمام المقدس، تعليقات على شرح الفصوص، م.س، ص ١٥٦.

بل نجده في الكثير من كلماته يستشعر نفسه فيعبر عنها بـ[١]: بالبعد الفقير، الضعيف، المتحير، الذي لم يخلص لله، القلق، الذي أهدر عمره أسير الحجب الظلمانية، المخدوع، بالٍ، ضيّع حياته، المبتلى بشراك إبليس، هرم وهو يراوح مكانه، من قضى عمره بالبطالة والجهالة، صاحب صحيفة سوّدتها السيئات، لا يتصف بأي صفة من صفات أهل القلوب، العجوز العاجز، الغارق في مستنقع الضلالة وسكر الطبيعة، المنحدر إلى قصر جهنم، العالق في متاهات القيل والقال، الذي أضحت معاصيه مما يعجز عن إحصائها سوى الله تبارك وتعالى، المبتلى بالاستدراج من إبليس، الذي انشغل بجمع الكتب ولم يهتم برفع الحجب، الذي غاص بجمع الاصطلاحات والاعتبارات، الهرم البائس، اللاشيء، بل الأقل من اللاشيء، لكن من غير يأس من رحمة الله تعالى.

ولم يعبّر الإمام المقدس عن نفسه بهذه التعبيرات اللفظية فحسب، بل إنه لم يرَ لنفسه أي قيمة أو وجود بوجود الله تعالى، لأن رؤية النفس هي العائق والحجاب والعقبة الكبرى في طريق القرب من المحبوب والكمال والجمال المطلق، فإن [حجاب رؤية النفس وعبادتها لأضخم الحجب وأظلمها][٢]، وطرف هذا الحجاب هو

(١) الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، تعريب وشرح أحمد الفهري، مؤسسة الاعلمي بيروت، ط ٢، ١٩٨٦، ص ٣١.

(٢) الإمام الخميني، مجموعة من الوصايا العرفانية والسلوكية، خطها الإمام لابنه أحمد وزوجة ابنه، مركز بقية الله الأعظم (عج)، ط ١ ١٩٩٨، ص.ص: ١٢ ـ ١٩ ـ ٢١ ـ ٢٣ ـ ٣٤ ـ ٥٢ ـ ٥٣ ـ ٨٣ ـ ٨٨ ـ ٨٩ ـ ٩٤ ـ ١٣٤.

[مفتاح مفاتيح الغيب والشهادة وباب من أبواب العروج إلى كمال الروحانية][١]، وكل من سلك في سيره العرفاني والمعنوي والروحاني في ظلمة الأنانية ورؤية النفس تكون رياضته وسلوكه باطلاً، فلا [يكون سلوكه إلى الله بل إلى النفس (أمُّ الأصنام صنم نفسك)، قال تعالى: [ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله][٢].

وأما هذه الهجرة فقد اعتبرها الإمام المقدس على نوعين:

ـ الهجرة الصورية: في الأبعاد المكانية والزمانية.

ـ الهجرة المعنوية: [هي الخروج من بيت النفس ومنزل الدنيا إلى الله والرسول وإلى الولي أيضاً هجرة إلى الله، وما دام للسالك تعلق ما بنفسانيته وتوجه منه إلى إنيته فليس هو بمسافر وما دامت البقايا من الأنانية على امتداد نظر السالك وجدران مدينة النفس وأذان إعلام حبّ النفس غير مختفية فهو في حكم الحاضر لا المسافر ولا المهاجر][٣].

فاستشعار مقام العبودية في البعد الباطني والوجداني للإنسان ليس متيسراً لكل أفراد النوع الإنساني على حدٍ سواء، بل هي من أرفع المقامات الروحية، ولهذا قال قُدِّسَ سِرُّهُ: [وليعلم أن العبودية المطلقة

(١) الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، م. س، ص ٣١.
(٢) م. ن، ص.ص ٣١ ـ ٣٢.
(٣) م. ن، ص ٣٢، الآية من سورة النساء: رقم ١٠٠، وأما بيت الشعر فهو العراف والشاعر الايراني الرومي.

من أعلى مراتب الكمال وأرفع مراتب الكمال، وأرفع مقامات الإنسانية وليس لأحد فيها نصيب سوى الأكمل من خلق الله محمد صلى الله عليه وآله وأولياء الله الكُمَّل، فله صلى الله عليه وآله هذا المقام بالأصالة وللأولياء الكُمَّل بالتبعية وأما بقية العباد فهم في طريق العبادة عرج وعبادتهم وعبوديتهم معللة ولا ينال المعراج الحقيقي المطلق إلاّ بقدم العبودية ولهذا قال الله سبحانه: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ فقد أسرى الله سبحانه بتلك الذات المقدسة إلى معراج القرب والوصول بقدم العبودية والجذبة الربوبية][١].

ب ـ وأما مقام المعبود في نفس العابد (أي استشعار عز الربوبية)

فهي الناحية الثانية للحالة المعنوية، والعمق الباطني الروحي الذي يرقى بالإنسان إلى أعلى مراتبه، وفي علاقة جدلية مع الحالة الأولى التي ذكرناها آنفاً (حال العبد أمام المعبود) فكل من هاتين الحالتين تعزّز الأخرى، وتعطي لها البعد العميق للحالة النفسية والروحية التي يعيشها السالك، حتى أن الإمام المقدس اعتبر أن نقص الإنسان وكماله بقدر ما يستشعر من هاتين النظْرتين. بل إن الناحية الأولى (وهي ذلّ العبودية) تشكل طريقاً إلى الثانية (أي عزّ الربوبية) ولهذا قال قدس سره: [فمن سعى بخطوة العبودية ووَسَم ناصيته بسمة ذل العبودية يصل إلى عز الربوبية][٢].

---

(١) الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، م. س، ص ٣٢.
(٢) م. ن، ص ٣٢.

لقد تمثّل الحق المتعال للإمام المقدس في كل مراتب الوجود، وأضحى الخالق المدبِّر، والمؤثّر الفاعل، هو المتجلي في كل الحقائق والمراتب [فالعالم مجلس حضور الحق والموجودات حضّار مجلسه][(١)]، فهو لا يزال يتردد في محضر الحق، وبين هذه (الناحية الثانية) وتلك (الناحية الأولى)، حتى [يصل إلى مقام يكون الحق تعالى سمعه وبصره ويده ورجله كما في الحديث الصحيح المشهور عند الفريقين. فإذا ترك العبد التصرفات من عنده وسلَّم حكومة وجوده كلها إلى الحق وخلَّى بين البيت وصاحبه وفني في عز الربوبية فحينئذٍ يكون المتصرف في الدار صاحبها فتصير تصرفات العبد تصرفاً إلهياً، فيكون بصره بصراً إلهياً وينظر ببصر الحق ويكون سمعه سمعاً إلهياً فيسمع بسمع الحق، وكلّما اكتملت ربوبية النفس وكان عزّها منظوراً في نظرها نقص بمقداره من عز الربوبي لأن هذين: أي عزّ الربوبية وذل العبودية متقابلان «الدنيا والآخرة ضرتان» فمن الضروري للسالك أن يتفطن إلى ذله ويكون ذل العبودية وعز الربوبية نصب عينيه][(٢)].

إن هذا السلوك المعرفي والنظري للعالم ولنفسه لا بد وأن ينعكس على المستوى الروحي والمعنوي للإنسان [وكلما قوي هذا النظر زادت روحانيته][(٣)]، إلاّ أنه لا بد وأن يتنبه الإنسان في هذا المقام بأن لا ينشغل بالتفريعات العلمية الكثيرة، حتى لا يصبح العلم

(١) مصباح الهداية، م.س، ص٧٧.
(٢) الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، م. س، ص. ص٣٢ ـ ٣٣.
(٣) م.ن، ص ٣٣.

حجاباً لسلوكه المعنوي نحو الله تعالى، ولهذا نجده يقول قُدِّسَ سِرُّه: [فالسالك طريق الحقيقة ومسافر سبيل العبودية إذا قطع هذا المنزل بالسلوك العلمي وركب السير الفكري يقع في حجاب العلم ويصل إلى المقام الأول للإنسانية، ولكن هذا الحجاب من الحجب الغليظة وقد قالوا: العلم هو الحجاب الأكبر ولا بد ألاّ يبقى في هذا الحجاب وأن يخرقه](١)، فنظرة الإنسان إلى العالم والموجودات نظرة لا تقتصر على الظاهر، بل هي نظرة ترى الله في كل الأشياء حاضراً ومؤثراً، وموجوداً ومدبراً، ولهذا قال أمير الموحدين علي ابن أبي طالب (سلام الله عليه): [ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله](٢)، فرؤيته للأشياء رؤية العارف الكامل الذي يرى قدرة الله وجماله وكماله وحكمته وعنايته وتدبيره. . .، قبل أن يرى تشخصات وتلبسات ذاك الشيء وعوارضه. والقبلية هنا لا قبلية زمانية، بل قبلية رتبية، ولهذا قال الله تعالى في الآية الكريمة: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾(٣)، بل هو الظاهر والمظهر وظاهر كل شيء، ولهذا قال سيد الشهداء أبو عبد الله الحسين عليه السلام بحسب ما روي عنه «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك»(٤)، فاستحضار الخالق المتعالي

---

(١) الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، م. س، ص ٣٦.

(٢) محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، تعليق علي عاشور، ط١، ٢٠٠٠ م، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ج٣، ص٩٨.

(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية: ١١٥.

(٤) عباس القمي، مفاتيح الجنان، من دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام، دار الاعلمي - بيروت، ط٢٠٠٧، ص٣٣٩.

المطلق في كل ذرات وحركات وسكنات الوجود لهو في حدّ ذاته البعد الروحي والباطني العميق، الذي يعيشه السالك في كل حركة وسكنة، وفي كل خطوة يخطوها، فهو متأدب بالآداب المراعية لحضور الحق جلا وعلا، فيكون سلوكه طبقاً لما يتلاءم مع ذلك الحضور المقدس وسلوكاً ينبع من عمق الإيمان القلبي للسالك(١)، والبعد المعنوي لكل كيانه الذاتي، وبهذا يكون سلوك الإنسان في حياته سلوكاً إلهياً، لأنه يستحضر الله في كل تفاصيل حياته وجوانبها وأبعادها ومستوياتها، الشخصية والاجتماعية والعبادية والمعاملاتية والسياسية. . . ، بل إن التفصيل بين هذه الأمور كلها تفصيل اعتباري، والحق أن المقام هو في مدى القرب والبعد من ساحة قدسه جلا وعلا، والمعيار الأساس هو أن [يكون الدافع إلهياً ومن أجل المحبوب. . . أولئك الذين وحّدوه وعشقوه ليس لهم دافع سواه. . . وبهذا الدافع أصبحت كل أعمالهم إلهية، الحرب والصلح والضرب بالسيف والكره. . . (ضربة علي يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين](٢)، فالوجودُ وجودٌ إلهيّ، والفعلُ فعلٌ إلهيّ، والنظرةُ نظرةٌ إلهيةٌ.

---

(١) عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: جاء حبرٌ إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه، فقال: يا أمير المؤمنين، هل رأيت ربك حين عبدته؟ قال، فقال: ويلك ما كنت أعبد رباً لم أره، قال وكيف رايته؟ قال ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار، لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، انتهى. ورد في كتاب: الحاشية على أصول الكافي لرفيع الدين محمد بن حيدر النائيني، تحقيق محمد حسين الدرايتي، دار الحديث للطباعة والنشر، إيران ولبنان، ط ٢، ١٣٨٢ هـ.ش، ص. ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٢) الإمام الخميني، وصايا عرفانية، م.س، ص١١٨، والحديث هذا مروي بطرق عدة=

ت ـ مراتب السلوك الإنساني

وأما مدارج ومراتب السلوك الإنساني فهي تبدأ وتكاد لا تنتهي، إلاّ أن الإمام المقدس مع اعتباره أن إحصاء هذه المراتب والإحاطة بجميع جوانبها خارج عن عدّته وفوق طاقته (كما يعبر هو)، لأن [الطُرُق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق][1]، إلاّ أنه ذكر المراتب المعهودة للإنسان وفقاً للتالي:

ـ المرتبة الأولى: مرتبة العلم: [وهي أن يثبت بالسلوك العلمي والبرهاني الفلسفي ذلة العبودية وعز الربوبية، وهذا لبّ من لباب المعارف][2].

ـ المرتبة الثانية: وهي بأن يجعل [كل ما أدركه عقله بقوة البرهان والسلوك العلمي ويكتبه بقلم العقل على صحيفة قلبه كي يوصل حقيقة ذلّ العبودية وعزّ الربوبية إلى القلب ويفرغ من القيود والحجب العلمية][3].

ـ المرتبة الثالثة: هو بأن يحصل نتيجة المرتبة الثانية وهي

=(ذكره الفخر الرازي في نهاية العقول: ص١٠٤، ومستدرك الحاكم: ج٣، ص ٣٢، وتاريخ بغداد: ج٣، ص١٩، والذهبي تلخيص المستدرك: ج٣، ص٣٢، وأرجح المطالب، ص٤٨١) راجع في ذلك: مواقف الشيعة: للأحمدي الميانجي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ط١، ١٤١٦هـ، ج٣، هامش ص١٢٣.

(١) الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، م.س، ص ٣٥.

(٢) م. ن، ص ٣٥.

(٣) م.ن، ص ٣٦.

الإيمان بالحقائق وهذا المقام هو [مقام الاطمئنان والطمأنينة، وهو في الحقيقة المرتية الكاملة من الإيمان][١].

ـ المرتبة الرابعة: [هي مقام المشاهدة، وهو نور إلهي وتجلٍّ رحماني يظهر في سر السالك تبعاً للتجليات الأسمائية والصفاتية وينور جميع قلبه بنور شهودي ولهذا المقام درجات كثيرة][٢]، وبهذا المقام يصبح السالك مصداقاً للحديث القدسي المأثور المعروف بقرب النوافل[٣].

وهناك بيان آخر له قدس سره لتدرج الإنسان في سلوكه، وقد ذكره في كتابه [شرح دعاء السحر] وهو أول تأليف له، إذ قال: [فمن عالم الطبيعة يعرج إلى عالم المثال والملكوت متدرجاً في مراتبها، ومنها إلى عالم الأرواح المقدسة بمراتبها، ومنه إلى مقام المشية التي استهلك في عينها جميع الموجودات الخاصة والتعينات الفعلية. وهذا هو مقام التدلي في قوله تعالى: (دنى فتدلَّى)][٤].

ولكل مقام أو مرتبة من هذه المراتب والمقامات استدراج شيطاني مختص به، لا بد للسالك من التنبُّه إليه، لكي لا تزل قدمه أمام شيطان نفسه[٥]. وحتى لا يضلّ عن طريق القرب من الله تعالى.

---

(١) م. ن، ص.ص ٣٦ ـ ٣٧.
(٢) م. ن، ص ٣٧.
(٣) روي بحديث قدسي، أن الله تعالى قال: [لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده الذي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها] انتهى، راجع: للشيخ عبد الحسين الأميني، كتاب الغدير، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط ٤ ـ ١٩٧٧، ج ١، ص. ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩.
(٤) الإمام الخميني، شرح دعاء السحر، ترجمة وتقديم أحمد الفهري، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، ط٢، ١٩٨٢ م، ص ٣١.
(٥) الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، م. س، ص ٣٧.

ثانياً: الأسفار العقلية الأربعة

إن وصول السالك إلى طريق القرب والزلفى من الله تعالى، وإلى مرحلة ظهور البارىء جلّاً وعلا في كل شيء، واستحضاره في كل مراتب الوجود والعوالم، واستشعار نفسه أنه في محضر الحق لهو مقام روحي ومعنوي في غاية العمق والأهمية. وهو صعب على الكثيرين من عباده تعالى، حيث يقتضي من السالك أن يطوي الكثير من المراحل العقلية والعلمية في رؤيته المعرفية للوجود وتجلياته وشؤونه ومراتبه، وحقائق ما يترشّح عنه في تحديد الرؤية الكونية، بل أن يحدّد موقعه منه، وحدود إمكاناته في ذلك كله، بل لا بد أيضاً (وبطبيعة الحال) أن يكون لتلك المعرفة الأثر البالغ في البعد الروحي والنفسي والمعنوي لذلك السالك، ومن هنا فقد حُددت مراحل السلوك والتقرب الذي لا بدّ وأن يمارسه الإنسان باتجاه خالقه ومبدأ نعمته ومصدرها، ومنشأ وجوده واستمراره، بمراحل عديدة، ولقد اختلف القائلون بها في تحديدها، وإن كانت هذه الرؤية السلوكية والمعرفية قديمة المنشأ بقدم وجود الإنسان نفسه، فها نحن نجد الصورة المشابهة لذلك مع أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام وهو الذي أراه الله سبحانه وتعالى ملكوت السماوات والأرض، إذ قال في محكم كتابه العزيز: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾[1]. وأما المراحل تلك فيحدثنا القرآن الكريم عنها بالإشارة إلى إبراهيم عليه السلام حيث قال جلا وعلا: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ

---

(١) القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية ٧٥.

قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[١]، فتجلت له الذات الإلهية في كل الأشياء[٢]، فقال: [وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض]، وأنكر كل ما دونه، مفترضاً أن لا ثبوت لشيء دونه جلاً وعلا، إذ قال [وما أنا من المشركين].

ولم تكن هذه المحاولة وحيدة، فإننا نجد أيضاً في الفكر البشري القديم شبيهاً لذلك، ففي بوذية الزن قصة استمدتها من قصة تاوية قديمة، وهي قصة الثور وراعيه، فالثور [يرمز إلى الواقع المطلق وغير المتجزأ أي طبيعة بوذا، التي هي أساس الوجود بأسره وراعي الثور وهو النفس، الذي يتحد في البداية مع الذات المتفردة، منفصلاً عن الثور، ولكنه مع التقدم في الاستنارة يصل إلى إدراك الهوية الأساسية مع الواقع النهائي الذي يتجاوز كل التميزات، وعندما يحدث هذا فإن الراعي يدرك الجانب النهائي في كل وجود][٣]، وأما مراحل الممارسة والاستنارة لديها فهي تشير إليها في مراحل عشر، يصل في ختامها إلى اكتشاف حقيقة الأشياء على ما هي عليه، ونفي الإثنينية

---

(١) القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآيات: ٧٦ ـ ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) ولهذا سمّي خليلاً، لتخلله الذات الإلهية لكل الأشياء، راجع في ذلك: ابن عربي، فصوص الحكم، م.س، ص.ص ٥٧٠ ـ ٥٧١.

(٣) الفكر الشرقي القديم، م.س، ص.ص٣٠٤ ـ ٣٠٥.

بين النفس والوجود، أي مرحلة الوحدة المطلقة، فيدخل في الحياة اليومية المعاشة للناس ويشرك الجميع من حوله في الاستنارة وتتألق حياته التي تجعل الأشجار الذابلة تزهر من جديد(١).

إذن؛ منهجية السلّوك أو قطع المراحل هذه تكاد تكون فطرية، حيث نجدها في عمق النفس البشرية ومرتكزات العقل المتوجه إلى الله تبارك وتعالى، وهنا جاء صدر المتألهين ليؤسس حكمته المتعالية على تلك المراحل المسلكية والمعرفية حيث أسماها [بالأسفار العقلية الأربعة]، وقد أسس هذه الفلسفة على نتاج من سبقه من الحكماء، حيث أفاد قائلاً: [قال الشيخ المحقق كمال الدين عبد الرازق الكاشي قدس سره: السفر هو توجه القلب إلى الحق تعالى والأسفار أربعة: الأول هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الوصول إلى الأفق المبين وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجليات الأسمائية. الثاني: هو السير في الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه إلى الأفق الأعلى ونهاية الحضرة الواحدية. الثالث: هو الترقي إلى عين الجمع والحضرة الأحدية وهو مقام قاب قوسين ما بقيت الاثنينية فإذا ارتفع فهو مقام أو أدنى وهو نهاية الولاية الرابع السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع](٢).

وأما الأسفار عند صدر المتألهين فهي أربعة أيضاً، وفقاً للتالي:

---

(١) م.ن، ص ٣٠٦ وما بعدها.

(٢) نقلاً عن: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، م.س، ج٢، ص١٨.

[إن للسالك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة، أحدها السفر من الخلق إلى الحق، وثانيها السفر بالحق في الحق. والسفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق](١).

وأما عند الإمام الخميني المقدس، فالأسفار أربعة أيضاً، إلاّ أن توضيحها وتبيان معالمها على الشكل الآتي:

ـ السفر الأول: هو من الخلق إلى الحق، المقيَّد برفع الحجب عن تشخصات الأشياء ورؤية الله تعالى بظهوره الفعلي، الذي هو حقيقة ظهور الوجود والذات الإلهية في كل مراتب الوجود، حيث قال في هذا الإطار ما نصه:

[وعندي أن السفر الأول من الخلق إلى الحق المقيد برفع الحجب التي هي جنبة يلي الخلقي ورؤية جمال الحق بظهوره الفعلي الذي هو في الحقيقة ظهور الذات في مراتب الأكوان وهو جنبة يلي الخلقي وبعبارة أخرى انكشاف وجه الحق لديه وخبرة هذا السفر رؤية جميع الخلق ظهورها وآياته فينتهي السفر الأول ويأخذ في السفر الثاني](٢).

ـ السفر الثاني: فهو من الحق المقيد إلى الحق المطلق، حيث تتضمحل التشخصات، وتبدد الاثنينية وتتجلى الوحدة التامة، بحيث لا يرى الأشياء ولا نفسه وإنّيَتُها أصلاً، وتنمحي صورته، ويفنى عن

(١) م.ن، ج٢، ص١٥٠.
(٢) الإمام الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص١٥٠.

ذاته وصفاته وأفعاله، إلاّ أن هذا السفر محفوف بالمخاطر، وهي بقاء شيء من أنانيته، حيث يظهر له شيطان يودي به إلى الشطح والشطحات[١]. وكل ذلك دليل على نقصان السالك، إذ قال قدس سره:

[السفر الثاني، وهو من الحق المقيد إلى الحق المطلق فتضمحل الهويات الوجودية عنده ويستهلك التعينات الخلقية بالكلية لديه ويقوم قيامته الكبرى بظهور الوحدة التامة ويتجلى الحق له بمقام وحدانيته وعند ذلك لا يرى الأشياء أصلاً ويفنى عن ذاته وصفاته وأفعاله وفي هذين السفرين لو بقي من الإنّية شيء يظهر له شيطانه الذي بين جنبيه بالربوبية ويصدر منه الشطح والشطحات كلها من نقصان السالك والسلوك وبقاء الإنّية والأنانية ولذلك بعقيدة أهل السلوك لابد للسالك من معلم يرشده إلى طريق السلوك عارفاً كيفياته غير معوج عن طريق الرياضيات الشرعية فإن طرق سلوك الباطني غير محصور وبعدد أنفاس الخلائق][٢].

(١) معنى الشطح في لغة العرب هو الحركة، ويُقال: شَطَحَ يَشْطَحُ إذا تحرك. . .[لفظة مأخوذة من الحركة لأنها حركةُ أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم، فعبروا عن وجودهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها مفتون هالك بالأفكار والطعن عليها إذا سمعها، . . .ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيِّق فيفيض من حافتيه؟! يُقال شَطَحَ الماء في النهر، فكذلك المريد الواجد: إذا قويَ وجْدَهُ ولم يطق حَمْلَ ما يريد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، وسطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعيها، إلاّ من كان من أهلها. . .] انتهى، الطوسي، اللُمَع، م.س، ص.ص٤٥٣ ـ ٤٥٤، راجع أيضاً: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي ـ الحكمة في حدود الكلمة، دار ندرة للطباعة والنشر ـ بيروت، ط١، ١٩٨١م، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ مجد، ص.ص٦٤٩ ـ ٦٥٠.

(٢) الإمام الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص.ص١٥٠ ـ ١٥١.

ـ السفر الثالث: وهو سفر من الحق إلى الخلق الحقي بالحق، ومن حضرة الأحدية الجمعية إلى حضرة الأعيان الذاتية، وهو مرحلة انكشاف حقائق الأشياء والموجودات له وكيفية تدرجها في مراحل تكاملها، إذ يقول قدس سره بعد دخول السالك ووصوله إلى السفر الثالث: [ثم إن شملته العناية الإلهية في مقام تقدير الاستعدادات كما قال الشيخ العربي (والقابل لا يكون إلاّ في فيضه الأقدس) أرجعته إلى نفسه في السفر الثالث وهو في الحق إلى الخلق الحقي بالحق أي من حضرة الأحدية الجمعية إلى حضرة الأعيان الثابتة وعند ذلك تنكشف له حقائق الأشياء وكمالاتها وكيفية تدرجها إلى المقام الأول ووصولها إلى وطنها الأصلي ولم يكن في هذا السفر نبياً مشّرعاً فإنه لم يرجع إلى الخلق][1]، ويخشى عليه أن يكون عالقاً في هذا السفر فينعزل عن الناس ومعايشتهم وأحوالهم، ويستغرق نفسه في ذلك الحال، وهو ما وقع فيه الكثير من المتصوفة العرفاء.

ـ السفر الرابع: وهو من الخلق الحقي إلى الخلق الخلقي بالحق، فبعد أن كَمُلت نفس السالك وأدرك أن الله تعالى جعله واسطة لفيضه ونوره وهدايته وكَلِمته ورحمته وبره وكرمه...، ولذلك يصبح السالك الواصل إلى هذه المرتبة منْبِئاً عن الله تعالى وصفاته وأسمائه وأفعاله، والمعارف الحقَّة بقدر استعداد المستعدين، ملتزماً بالأحكام ظاهرهاً وباطنهاً، ولهذا قال قدس سره: [السفر الرابع هو من الخلق الذي هو الحق أي من جهة حضرة الأعيان الثابتة إلى الخلق أي الأعيان

(١) الإمام الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص ١٥٠

الخارجية بالحق أي بوجوده الحقاني شاهداً جمال الحق في الكل عارفاً بمقاماتها التي لها في النشأة العلمية عالماً طريقة سلوكها إلى حضرة الأعيان فما فوقها وكيفية وصولها إلى موطنها الأصلي وفي هذا السفر يشرع ويجعل الأحكام الظاهرة القلبية والباطنية القلبية ويخبر وينبىء عن الله وصفاته وأسمائه والمعارف الحقة على قدر استعداد المستعدين][١].

وبهذا السفر يُكِملُ السالك طريقه وسيره وسلوكه، فيصبح وجوده وجوداً إلهياً ولسانه لساناً إلهياً، ونظره، وسمعه، وبصره وفعله إلهياً، مصداقاً للحديث القدسي المعروف [لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل والعبادات حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها][٢]، فيتجلى الله في ذلك السالك بكل مراتبه الظاهرية والباطنية، وبهذا يكون قد لامس مرتبة الإنسان الكامل.

ثالثاً: مرتبة الإنسان الكامل

لقد رفع الإمام الخميني المقدس برؤيته المعرفية مقام الإنسان إذ اعتبره [مرآة مشاهدة الأشياء، فالحق به ينظر إلى الخلق كما أن العين بإنسانها يُنظر إلى الموجودات][٣]. ذلك أن نقص الموجودات وفقرها

---

(١) م.ن، ص١٥١.

(٢) ابن جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي، تحقيق مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم - إيران، ط١٩٨٥، ص ١٠٣.

(٣) الإمام الخميني، تعليقاته على شرح الفصوص، م.س، ص ٣٤٩.

يجعلها بحاجة إلى واسطة لكي ينظر إليها الحق جلَّ وعلا، لا لنقص فيه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، بل لنقصٍ في القابل، ومن كانت له هذه المرتبة كان في أعلى مراتب الوجود، ولهذا أكّد الإمام الخميني قدس سره على [أن الإنسان لمَّا كان نشأته عامة لجميع شؤون الأسمائي والأعياني، حاصرة للحقائق الإلهية والكونية يكون مرآة شهود الحقائق كلها، ويكون منزلته من الحق في رؤية الأشياء منزلة إنسان العين من العين ولهذا سمي إنساناً. فالإنسان الكامل كما أنه مرآة شهود الحق ذاته، كما أفاد الشيخ سابقاً، مرآة شهود الأشياء كلها][(١)]، فإن الإنسان يصبح محل تجلي صفات الله وقدرته ومشيئته وجماله وكماله... تبارك وتعالى، ويصبح بذلك [مرآة شهود الحق ذاته] تعالى، بل [الحق أن كمال الاستجلاء عبارة عن مشاهدة الحق نفسه باسمه الجامع في المرآة الأتم، أي الإنسان الكامل، فظهور الحق في المرآة الأتم كمال الجلاء وشهود نفسه في تلك المرآة كمال الاستجلاء...][(٢)]، بل إنَّ مرتبة الإنسان لا تنحصر بهذه الجنبة، بل تتعداها لكي تصبح مرتبة الإنسان أول مراتب الوجود ظهوراً، فإن [أول ما ظهر في الوجود هو الاسم الجامع لجميع أنواع الربوبيات بمظهره الجامع الذي هو الإنسان الكامل][(٣)]، فإن [أول تكثر وقع في دار الوجود هي هذه الكثرة الأسمائية والصفاتية في الحضرة العلمية ومقام الواحدية الجمعية بظهور الخليفة الإلهية في صور التعينات

---

(١) الإمام الخميني، م.ن، ص٣٤٩.

(٢) م.ن، ص.ص ١٣٨ ـ ١٣٩، وتعبير الشيخ إشارة إلى محيي الدين ابن عربي.

(٣) الإمام الخميني، م.ن، ص٦٤٦.

الأسمائية وتلبسه بلبس الكثرات واكتسائه بكسوة الصفات وهذه الكثرة مبدأ كل كثرة وقعت في العين وأصل أصول الاختلاف لمراتب الوجود في الدارين][١]، ولهذا أيضاً كان [الإنسان بوحدته كل التعينات الخلقية والأمرية، وله أحدية جمع الكثرة][٢]، وفي موردٍ آخر اعتبر قدس سره أن الإنسان بحكم جامعيته هو آية الله الكبرى، إذ قال ما نصه: [ثم اعلم أن الإنسان الكامل لكونه كوناً وخليفة الله في الأرضين وآية الله على العالمين كان أكرم آيات الله وأكبر حُججه، كما عن مولانا أمير المؤمنين أو الصادق عليهما الصلاة والسلام: أن الصورة الإنسانية أكبر حجج الله على خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده، وهي مجموع صورة العالمين..][٣] فيصبح بذلك مصداقاً لما نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام: [أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر][٤].

إن النظرية المعرفية عن الإنسان الكامل في العرفان الإسلامي، طرحت على بساط البحث والمعالجة البحثية منذ عهد ابن عربي، ولم يكن لها وجود قبله، ولم يكن لها ذلك البناء المتماسك والمترابط على المستوى المعرفي حتى في الفترة التي سبقته (القرن السابع

(١) الإمام الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص ٢١.
(٢) الإمام الخميني، تعليقاته على شرح الفصوص، م.س، ص ٥٥٥.
(٣) الإمام الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص١٥٧.
(٤) وهذا القول مشهورٌ ومتداول كثيراً لدى علماء السُّنة والشيعة، وهو لأمير المؤمنيين علي عليه السلام في ديوانه المنسوب إليه، منشورات دار الأعلمي - بيروت، من دون تاريخ، ص٤٥.

للهجرة)، حيث تكاملت هذه النظرية مع الجهود التي تلته، مع القيصري، والقمشئي، وحيدر آملي، والشبستري في روضته(١). وإذا [كنا نجد هذا المصطلح اليوم في الأدب الأوروبي، فإنما هو مستقى من الإسلام. وأهم من شرح آثار محيي الدين هو صدر الدين القونوي الذي حاول أن يلائم بين مبادىء محيي الدين العرفانية وبين مدرسة التسنن، إلاّ أن الموضوعية تستلزم أن يقال إنه لم يحقق نجاحاً ملحوظاً في هذا المضمار. ويعتقد الشراح الشيعة أمثال السيد حيدر الآملي وصدر المتألهين وأتباعهما أن مبادىء محيي الدين العرفانية ومنها نظرية الإنسان الكامل، تنطبق على التعاليم الشيعة فقط، ويصرّ الإمام الخميني ـ طاب ثراه ـ على هذا الأمر في حاشية له على النصوص، وأشكل كثيراً على القونوي](٢).

وأما المقامات التي يتجلى بها الإنسان الكامل فهيَ متعددة الجوانب والاعتبارات بنظر الإمام المقدس:

ـ فباعتبار، هي مقامين: [مقام الدنيا والشهادة ومقام الآخرة والغيب](٣).

وباعتبار ثانٍ ثلاث مقامات: [الأول مقام الملك والدنيا والثاني،

(١) محمود الشبستري، روضة الأسرار (اولشن رُاز بالفارسية)، تحقيق أكبر مرتضى بور، دار العطار ـ إيران، ط١، ١٩٤٤ م، باللغة الفارسية.

(٢) مصطفى المحقق الدماد، أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني المقدس، إصدار معهد المعارف الحكمية، ط١، ١٩٩١، ص.ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٣) الإمام الخميني، سر الصلاة أو صلاة العارفين، ترجمة أحمد الفهري، دار التعارف ـ بيروت، د.ت، ص١٩.

مقام البرزخ. والثالث مقام العقل والآخرة. وهذه المقامات الثلاثة في الإنسان الكامل هي مقام تعينات المظاهر والآخر مقام المشيئة المطلقة التي هي برزخ البرازخ، وباعتبار، عبارة عن مقام العماء والثالث مقام أحدية جمع الأسماء ويمكن أن تكون الآية الشريفة: (بسم الله الرحمن الرحيم) إشارة إلى هذه المقامات الثلاثة (الله) مقام أحدية الأسماء و(اسم) مقام البرزخية الكبرى، وأما المشيئة فهي التعينات الرحمانية والرحيمية][١].

ـ وباعتبار ثالث، أربعة مقامات: [الملك والملكوت والجبروت واللاهوت][٢].

ـ وباعتبار رابع، خمسة مقامات: [الشهادة المطلقة والغيب المطلق والشهادة المضافة والغيب المضاف ومقام الكون الجامع طبقاً للحضرات الخمس المتداولة في لسان العرفاء][٣].

ـ وباعتبار خامس، سبعة مقامات: [هي المعروفة بالمدن السبع للعشق والبلاد السبعة للوجود في ألسنة العرفاء][٤].

ـ وبالاعتبار التفصيلي: [له مائة منزل أو ألف منزل][٥].

وبهذا يكون الإنسان الكامل [له أحدية الجمع للأسماء والأعيان،

---

(١) م.ن، ص٢٠.
(٢) الإمام الخميني، سرّ الصلاة أو صلاة العارفين، م.س، ص ٢٠.
(٣) م.ن، ص ٢١.
(٤) م.ن، ص٢١.
(٥) م.ن، ص٢١.

وبهذا المقام له مظهرية الحضرة الأحدية الجامعة وله مقام الكثرة التفصيلية، وبه يكون مظهراً للحضرة الواحدية][١]، فهو مستجمع لجميع مراتب الوجود، وحقيقة الوجود ولطائف سره، وقدرة ولطف ورحمة وجمال وكمال الله تبارك وتعالى، ولهذا كانت معرفته لنفسه معرفة لربه، وقد قال الإمام الخميني المقدس في هذا المجال:

[لمّا كان الإنسان عين الحجاب على نفسه وهو دائماً في حجاب تعينه ونفسيته، فلا يدرك الحق من غير حجاب، ولو عرف نفسه عرف ربه من وراء حجاب نفسه. والإنسان الكامل المطّلع على حقائق الأسماء في الحضرة الواحدية يطّلع عليها من وراء حجاب عينه الثابتة، وإن كان لا حكم لهذا الحجاب، فلا يزال الإنسان في حجاب عينه، ولا يرفع ذلك الحجاب، فلا يدرك مدرك إلاّ نفسه، فعرفان النفس عين عرفان الرب][٢].

فالإنسان بمقاماته المختلفة هو تمام دائرة الوجود، وبه تكتمل، ولكن لهذه الدائرة قوسين وجوديين ما هما؟ وكيف طابق الإمام المقدس ذلك مع نظرته للوجود والإنسان؟، هذا ما سنتناوله تباعاً.

ثالثاً: قوسا الوجود

إن حركة الإنسان الوجودية لا بدّ وأن تنطلق من نقطة وتنتهي بنقطة، حيث إن تلك الحركة التكاملية من السير والسلوك هي ترقٍّ

(١) الإمام الخميني، تعليقات على شرح الفصوص، م.س، ص٣٩٤.

(٢) م.ن، ص٤٠٠.

دائمٌ، فالإنسان خُلق في أحسن تقويم ثم رُدَّ إلى أسفل سافلين(١)، وذلك من أجل أن يعود إلى مصدره الأساس، والمرتبة الأسمى التي خلق فيها ولها، وذلك المسار الذي أكمله سيد الخلق أجمعين النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم حيث عبَّر القرآن الكريم عن ذلك بقوله جلَّ وعلا، [ثم دنى فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى](٢).

فهذان القوسان عند ابن عربي: [قاب قوسين هو التقاء قطري الدائرة](٣) دائرة الوجود، وفي موضع آخر، فسَّر ذلك بقوله: [لما كانت الأعراب لا تعقل ما لا يعقل إلاّ حتى ينزل لها في التوصل بما تعقله لذلك جاءت هذه الكلمات على هذا الحد كما قال ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ولما كانت عند العرب تجلس عبدها المقرب المكرم منها بهذا القدر في المساحة فعقلت من هذا الخطاب قرب محمد صلى الله عليه وسلم من ربه ولا تبالي بما فهمت من ذلك سوى القرب فالبرهان العقلي ينفي الحد والمسافة....](٤).

وهذا القرب من الله تعالى الذي وصل إليه سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم هو كما يعبر إبن عربي [القيام بالطاعة وقد يطلق على حقيقة قاب قوسين وهو قدر الخط الذي يقسم الدائرة فيشقها بقسمين وهو غاية القرب المشهود](٥).

---

(١) مستقى من الآية الكريمة ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، ثم رددناه أسفل سافلين﴾، سورة التين، الآية ٤ و٥.
(٢) القرآن الكريم، سورة النجم، الآيتان ٨ و٩.
(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج٢، ص ٨٤.
(٤) م.ن، ج١، ص٨٨.
(٥) م.ن، ج٢، ص ١٣٢.

وفي ذلك أنشد قائلاً:

[ما قاب قوسين إلاً قطر دائرة تعطي التميز بين الكون والله

فمن يعاني عيناً لا تغايرها عين فذاك دنو العالم الساهي

وهو الذي فيه أو أدنى وفيه له أسرار علم ولا تدري التي ما هي](١).

أما الفناري فقد قرَّر في كتابه [مصباح الأنس] بعد ذكره لمقامات وأبواب وأقسام النفس(٢)، قائلاً: [وهذه كله من مقامات قاب

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج٤، ص ٣٩.

(٢) حيث نقل صاحب كتاب مصباح الأنس كلاماً مطولاً لعبد الله الأنصاري، صاحب كتاب منازل السائرين عن مقامات النفس (حيث تقوم بها) وأحوالها (تحولها) إلى ما يلي:
- قسم البدايات وهو عشرة أبواب: اليقظة، التوبة، المحاسبة، الإنابة، التفكر، التذكر، الاعتصام، الفرار، الرياضة، السماع.
- قسم الأبواب وهو عشرة أبواب: الحزن، الخوف، الإشفاق، الخشوع، الإخبات، الزهد، الورع، التبتل، الرجاء، الرغبة.
- قسم المعاملات وهو عشرة أبواب: الرعاية، المراقبة، الحرمة، الإخلاص، التهذيب، الاستقامة، التوكل، التفويض، الثقة، التسليم.
- قسم الأخلاق وهو عشرة أبواب: الصبر، الرضاء، الشكر، الحياء، الصدق، الايثار، الخلق، التواضع، الفتوة، الانبساط.
- قسم الأصول وهو عشرة أبواب: القصد، العزم، الإرادة، الأدب، اليقين، الأنس، الذكر، الفقر، الغنى، المراد.
- قسم الأودية وهو عشرة أبواب: الإحسان، العلم، الحكمة، البصيرة، الفراسة، التعظيم، الإلهام، السكينة، الطمأنينة، الهمة.
- قسم الأحوال وهو عشرة أبواب: المحبة، الغيرة، الشوق، الغلق، العطش، الوجد، الدهش، الهيمان، البرق، الذوق.
- قسم الولايات وهو عشرة أبواب: اللحظ، الوقت، الصفا، السرور، السرّ، النفس، الغربة، الغرق، الغيبة، التمكن. =

قوسين][1]، وهنا إشارة جلية إلى أن هذين القوسين هما الصورة الأخرى للمراتب التي يمكن أن ترتقيها النفس في مدارجها الكمالية، والجدير بالذكر هنا، أن الإمام الخميني المقدس، وهو أحد المحشين والمعلقين على هذا الكتاب لم يعترض على هذا التبويب أو التقسيم، وهو في مورد الشرح والتعليق والبيان وطرح الإشكالات المعارضة لرأيه قدس سره، ممَّا يعني أنه موافق، أما بماذا عبّر الإمام المقدس عن هذين القوسين؟

فقد ورد له كلام كثير في نصوص وموارد متعددة، فهو التعين الثاني في الظهور بعد الكمون، حيث قال: [مقام قاب قوسين عبارة عن التعين الثاني لهذا التجلي الثاني إلى جميع الاعتبارات كما أن مقام التدلي عبارة عن القابل للفيض المنبسط الظهوري والوجود البسيط النوري][2]. وهما يتضمنان الوجود من أدنى مراتبه إلى أعلاها كمالاً، حيث قال في ذلك: [فإن عالم الحس هو الزيبق الذي خلف الزجاجة، فيتراكم الأنوار النازلة من حضرة نور الأنوار فينعكس وينعطف ويظهر ظهوراً تاماً، لكن لا بما هو عالم الحس، بل بعد التصفية والتصقيل، فالهيولى نقطة قبض الفيض في قوسي الوجود،

= ـ قسم الحقائق وهو عشرة أبواب: المكاشفة، المشاهدة، المعاينة، الحياة، القبض، البسط، السكر، الصحو، الاتصال، الانفصال.

ـ قسم النهايات وهو عشرة أبواب: المعرفة، الفناء، البقاء، التحقيق، التلبيس، الوجود، التجريد، التفريد، الجمع، التوحيد. انتهى، راجع: محمد بن عثمان الفناري، مصباح الأنس، م.س، هامش ص ٥٧ وص ٥٨.

(١) مصباح الأنس، م.ن، ص٧٤.

(٢) إبن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج١، ص ٢٠٣.

ويظهر منها الأنوار وينعطف إلى عالم الأسرار][١]، بل إن حقيقته ورقيقته ومدارج الكمالات المعنوية متضمنة في هذين القوسين، حيث قال قدس سره: [فإن عيسى عليه السلام، لما بلغ مدارج الكمالات المعنوية حتى اتصل قوسه بقوس ولاية رسول الله صلى الله عليه وآله، يكون تشريع رسول الله صلى الله عليه وآله الذي هو ظهور الولاية ورقيقها بتشريعه عليه السلام][٢].

بل إن حقيقة الوجود السارية في العوالم هي متجلببة بهذين القوسين لقوله قدس سره في مقدمة كتابه مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية [إني أحببت أن أكشف لك... طليعة عن حقيقة الخلافة المحمدية ورشحة من حقيقة الولاية العلوية عليهما التحيات الأزلية الأبدية، وكيفية سريانها في عوالم الغيب والشهود ونفوذهما في مراتب النزول والصعود... ثم نُهدي إليك هدية عرفانية كشف الله عن قوسي الوجود في سلسلتي النزول والصعود في دائرة ملكوتية يُستفاد منها قوسان وجوديان][٣]، بل إن حقيقة الوجود هي متحصلة ومندكّة في مراتب صعودية ونزولية هي رقائق وحقائق ودنو واقتراب إلى مصدرها ومبدئها، وهي تجلٍّ من التجليات الذاتية لله تعالى [فكل المراتب الوجودية والحقائق النزولية والصعودية من تعين تجليه الذاتي الحاصل بالاسم الأعظم][٤].

فحقيقة الترقّي من الكثرة إلى الوحدة يتمّ من خلال طي مراتب

---

(١) الإمام الخميني، تعليقاته على شرح فصوص الحكم، م.س، ص٤٧٥.
(٢) الإمام الخميني، م.ن، ص٨٦١.
(٣) الإمام الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص٦.
(٤) الإمام الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص٨٦.

قوس الصعود، وأن التسافل والبعد من جناب الحق هو في دركات قوس النزول ولهذا قال قدس سره: [فإن مبدأ حصول الصور والترقي والتوجه من الكثرة إلى الوحدة ومن النزول إلى الصعود هي الهيولى الأولى][1]، وبتعبير آخر له قدس سره قال: [والردّ من أعلى عليين إلى أسفل السافلين لا يمكن إلاّ بالعبور على المنازل المتوسطة فمن حضرة الواحدية والعين الثابت في العلم الإلهي تنزل إلى علم المشية، ومنه إلى عالم العقول والروحانيين من الملائكة المقربين، ومنه إلى عالم الملكوت العليا من النفوس الكلية، ومنها إلى البرازخ وعالم المثال، ومنه إلى عالم الطبيعة بمراتبه إلى أسفل السافلين الذي هو عالم الهيولى وهو الأرض الأولى، وباعتبار هو الأرض السابعة والطبيعة النازلة. وهذا غاية نزول الإنسان. ثم يتدرّج في السير من الهيولى التي هي مقبض القوس إلى أن دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى. . .][2].

وأما مقام أو أدنى فهو مقام [اللاّمقامي المشار إليه بقوله تعالى شأنه على ما قيل: (يا أهل يثرب لا مقام لكم) والجهولية التي هي الفناء قابل لحملها بحقيقتها الإطلاقية حين وصولها إلى مقام قاب قوسين وتفكر في قوله تعالى: (أو أدنى) وأطفِ السراج فقد طلع الصبح][3].

---

(١) م.ن، ص١٠٤.
(٢) الإمام الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص٦٧.
(٣) م.ن، ص٩٦.

إن البعد العرفاني والمعرفي للإمام المقدس لم يدفعه إلى العزلة عن الناس، وترك همومهم ومآلهم للانشغال بتفاصيل الحياة اليومية والاجتماعية والمعيشية، بل العكس، فقد شكّل سلوكه أمراً مفارقاً عمّا ساد لدى أغلب روّاد هذه الميادين المعرفية، حيث نجد ـ في أغلب الأحيان ـ أنهم اقتصر دورهم على التدريس والتعليم، وفي أحسن حالتهم كان لهم دور اجتماعي في البيئة الحياتية التي يعيشون ضمنها، أما الإمام المقدس فقد خرج إلى الناس ليتابع شؤون المجتمع السياسية والدينية والحياتية... بأعلى مراتبها وأعماقها، وبذلك كان مُفجّر الثورة الإسلامية الحديثة التي كان منطلقها في إيران، حيث شكّلت طروحاته زلزالاً ضرب بارتداداته خيارات الأمة بأكملها، السياسية فضلاً عن المعرفية. وهو بذلك أصبح مصداقاً لمن وصل في مسيرة سيره وسلوكه إلى السفر الرابع حيث تتكشف له الحقائق، فيرى السالك رحمة الله تعالى وبرّه وقدرته وإرادته وجماله وكماله...، ولذلك يرى الخلق تجلياً من تجليات الحق، فيعطفُ عليهم ويبرُهم، وتكون خدمته لهم هي خدمة للحق في صورة الخلق.

خاتمة

في الختام لا بد من كلمة:

حيث إنَّ ما قدمناه في هذا البحث هو محاولة أولى في مقاربة هذه العناوين المعرفية على المستوى العرفاني والفلسفي، حيث يحتاج الأمر إلى تمحيص وتعميق وتدقيق المواضيع المطروحة، فضلاً عن أنَّ هذه المواضيع السامية تحتاج إلى توضيح وتبسيط أكثر، إذ أنَّ الكثير منها لا يزال تحيط به مجموعة من الملابسات المعرفية، وتحديد مدى دخالتها في تكوين السلوك الفردي للإنسان فضلاً عن السلوك العام للمجتمع، وتأثير وتأثر كلٍ منهما بالآخر، خاصة أن الطروحات التي تناولناها كانت لذاك الرجل العظيم الذي كانت له تلك التجربة الثورية التاريخية على كل الأصعدة (المعرفية، والفلسفية، والعرفانية...).

وعليه؛ كان لا بد وأن يكون هناك جهات متخصصة في دعم هذه الجهود التي لا بد من تكثيفها ورفع الاهتمام بها، إذ أنه يمكن أن تكون إحدى مفرداته إنشاء مشروع داعم للأطروحات والأبحاث الجامعية وغير الجامعية التي تتناول هذه الجوانب الهامة والأساسية في التكوين الفكري، والتي اعتبرها الإمام في رسالته إلى رئيس الاتحاد

السوفياتي السابق ميخائيل غورباتشوف[١] نافذة يُطل من خلالها على الفطرة البشرية لإنقاذ الفكر المادي والبشري الراقد، وتنبيهه إلى الحقائق المعرفية، إذ يقول له مخاطباً لإثبات البعد غير المادي للوجود: [وإذا رغبتم فخامتكم في التحقيق حول هذه الموارد فيمكنكم أن تأمروا المختصين في هذه العلوم بأن يراجعوا إضافة إلى كتب الفلاسفة الغربيين مؤلفات الفارابي وأبي علي ابن سينا رحمة الله عليهما في حكمة فلسفة المشائين ليتضح أنّ قانون (العلية والمعلولية) الذي تستند إليه كل معرفة هو معقول وليس محسوساً، وليتضح أيضاً أنَّ إدراك المعاني والمفاهيم الكلية والقوانين العامة هو عقلي وليس حساً رغم أن جميع أشكال الاستدلال حسياً كان أم عقلياً تعتمد عليه وكذلك يمكنكم الرجوع إلى كتب السهرودي رحمة الله عليه في حكمة فلسفة الإشراق لكي يشرحوا لكم كيف أن الجسم وكل موجود مادي مفتقر إلى النور المطلق المنزَّه عن أن يُدرك بالحس، وأنَّ الإدراك الشهودي منزَّه أيضاً عن الظواهر الحسية. واطلبوا من كبار الأساتذة أن يراجعوا أسفار الحكمة المتعالية لصدر المتألهين رضوان الله تعالى عليه وحشره مع النبيين والصالحين لكي يتَّضح أن حقيقة العالم هي ذلك الوجود المجرد عن المادة؛ وأن كل معرفة منزَّهة عن المادة ولا تخضع لأحكامها. ولا أُتعبكم، فلا أتطرق إلى كُتب العارفين لا سيما محيي الدين ابن عربي، فإذا أردتم الاطلاع على مباحث هذا العظيم فيمكنكم أن تختاروا عدداً من خبرائكم من

---

(١) نقلاً عن الموقع الإلكتروناي: www.sawtakonline.com

الأذكياء الذين لهم باع طويل في أمثال هذه المباحث وترسلوهم إلى قم ليتعرفوا بالتوكل على الله، وبعد عدة سنين على العمق الحساس والدقيق غاية الدقة لمنازل المعرفة، ومحال بدون هذا السفر الوصول إلى هذه المعرفة...].

وهنا؛ لا بد من الإشارة إلى أهمية بعض المباحث التي لم نجد لها سبيلاً بمتناول أيدينا حتى الآن ـ على المستوى العربي بالحد الأدنى ـ حيث هناك مجموعة من العناوين التي لا بد من الإطلالة عليها ودراستها وتعميق البحث بجوانبها، مثال على ذلك:

١ ـ منهجية الإمام بين التفسير والتأويل للنص الديني.

٢ ـ المباني الكلامية لفكر الإمام المقدس.

٣ ـ وحدة الوجود بين الإمام وابن عربي.

٤ ـ مقارنة فلسفية بين الملا صدرا والإمام.

٥ ـ المساهمة المعرفية للنص الديني في تكوين المعرفة من منظور الإمام.

٦ ـ الشهود كمنهج معرفي عند الإمام.

٧ ـ مقارنة فلسفية بين الإمام وشيخ الإشراق.

٨ ـ دور العقل في الكشف عن الحقيقة عند الإمام.

٩ ـ الاسم الأعظم والإنساني الكامل في منظور الإمام المقدس.

١٠ ـ أسرار الحروف عند الإمام.

١١ ـ الحقيقة القرآنية والحقيقة الوجودية للإنسان.

١٢ ـ التأثير الفلسفي في بناء علم الأصول.

١٣ ـ العرفان في الخطاب السياسي عند الإمام.

١٤ ـ نقد الإمام للقيصري.

١٥ ـ ولاية الإنسان الكامل في عرفان الإمام.

١٦ ـ معرفة النفس بين الإمام وملا صدرا.

١٧ ـ الإمام والمعاد الجسماني والروحاني.

١٨ ـ الإمام ونظرية الحركة الجوهرية في فكر صدر المتألهين.

١٩ ـ الحقيقة والشريعة في فكر الإمام.

٢٠ ـ مقارنة أولية بين عرفان الإمام والتصوف المسيحي.

٢١ ـ الحقيقة الوجودية عند الإمام في تفسيره لدعاء السحر.... إلخ.

بالإضافة إلى أن عناوين الفصول الخمسة التي تمّ تناولها في هذا البحث تستحق أن يكون كل واحدٍ منها بحثاً مستقلاً بحد ذاته، والدعم المطلوب لهذه الأبحاث لا بد وأن يكون على أنحاء متعددة، معنوية، علمية، مادية، وعملية، لعلَّ ذلك يكون عربون وفاءٍ لهذا الرجل العظيم.

والحمد لله رب العالمين أولاً وآخراً

المصادر والمراجع

أ

- ابن كثير، إسماعيل، النهاية في غريب الحديث، ط ٤، ١٣٦٤ هـ.ش، إيران، مؤسسة إسماعليان.

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر آداب الحوزة، قم ـ ايران، ط١٤٠٥هـ، خمسة عشر مجلداً.

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله أبو علي (الشيخ الرئيس)، منطق الشفاء، تصدير طه حسين، صدر بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، دون ت ط، دون دار.

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله أبو علي (الشيخ الرئيس)، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، المكتبة المرتضوية ـ طهران، دون تاريخ.

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله أبو علي (الشيخ الرئيس)، الإشارات والتنبيهات القسم الثالث في الإلهيات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط١٩٩٣، عدد المجلدات ثلاثة.

- أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار الوحدة ـ بيروت، ط١، ت.ط١٩٨٣.

- الأميني، عبد الحسين، كتاب الغدير، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط ٤ ـ ١٩٧٧.

- الأحسائي، محمد بن علي ابن جمهور، عوالي اللآلي، تحقيق مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم ـ ايران، ط١٩٨٥.

- آملي، جوادي، نظرية المعرفة في القرآن، ترجمة دار الأسرار للتحقيق والنشر ودار الصفوة، بيروت، ط١ للعام ١٩٩٦.

- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة ـ بيروت، ترجمة هاشم صالح.

- إلياد، مرسيا، الحنين إلى الأصول: في منهجية الأديان وتاريخها، ترجمة حسن قبيسي، دار قابس ـ بيروت.

- الأعسم، عبد الأمير، رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، فصل في رسالة الكندي، دار المناهل ـ بغداد.ت.ط ١٩٩٣.

ب

- بدر، أحمد، وكالة المطبوعات عبد الله حرمي ـ الكويت، ط٦، ١٩٨٢م.

- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١ ١٩٨٤، مجلدات.

ج

- جلال الدين الاشتياني ومحمد صادق فضل الله، مقدمتان على شرح كتاب مصباح الهداية والولاية للإمام الخميني، المقدمة الأولى دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٤.

- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار الكتاب العربي - بيروت، ط١، ت.ط١٩٨٥.

- جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٨.

- جابر، علي، نظرية المعرفة عن الفلاسفة المسلمين، إصدار دار الهادي عليه السلام - بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

و

- واعظي، أحمد، الدين وتعدد القراءات، مجلة المحجة، العدد الثالث، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية، دار الهادي - بيروت، ت.ط ٢٠٠٢.

ز

- زيدان، محمد، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب، دار النهضة العربية بيروت، ط ١، ١٩٨٩.

- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الواسطي، تاج العروس، تحقيق علي شري، طبعة ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤م، دار الفكر - بيروت، عشرون مجلداً.

ـ زين العابدين، عبد السلام، منهج الإمام الخميني قُدّس سرّه في التفسير، ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي ـ بيروت، ط١، ٢٠٠١.

ح

ـ الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت ـ بيروت، ثلاثون مجلداً.

ـ حسين الخشن، الشريعة تواكب الحياة، ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، ٢٠٠٤م.

ـ حمية، خنجر، العرفان الشيعي: دراسة في الحياة الفكرية لحيدر آملي، صدر ضمن سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، طباعة دار الهادي ـ بيروت، ط١، ت. ط٢٠٠٤.

ـ حمادة، طراد، المعرفة العرفانية عند الملا صدرا، مجلة المحجة، العدد صفر، حزيران٢٠٠١.

ـ الحيدري، كمال، بحوث في علم النفس المعرفي، تقرير عبدالله الأسعد، دار فرقد، إيران ـ قم، ط١ ٢٠٠٣م.

ـ الحيدري، كمال، مدخل إلى مناهج المعرفة عند المسلمين، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت، ت. ط٢٠٠٥.

ـ الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر ـ بيروت، ط ثانية١٩٧٩

- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي ـ الحكمة في حدود الكلمة، دار ندرة للطباعة والنشر ـ بيروت، ط١، ١٩٨١، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

- الحنفي، عبد المنعم، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي ـ القاهرة، ت. ط٢٠٠٠.

- حرب، علي، نقد الحقيقة (او النص والحقيقة II)، المركز الثقافي ـ بيروت، ط٣، ت. ط٢٠٠٠.

ط

- طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة ـ بيروت، ط١، ١٩٨٧، مجلدان.

- الطوسي، أبو نصر عبد الله علي السراج، اللُّمع: في تاريخ التصوف الإسلامي، تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية ـ مصر، من دون تاريخ.

- الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، تعليقات عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، إيران ـ قم، ١٤١٨ هـ.ش.

- الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق وشرح الشهيد مطهري، دار التعارف ـ بيروت، ط ١٩٨١م.

- الطباطبائي، محمد حسن، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة القرى للتحقيق والنشر، مجلدان.

ـ طالب، علي عبد المنعم، شيخ الإشراق: سلسلة عالم الفلسفة والعرفان، دار العلم ـ بيروت، ط١، ت ٢٠٠٢.

ي

ـ اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم خاقاني، دار التعارف، ت.ط ١٩٩٠.

ك

ـ كولر، جون، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٩٩، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت.

ـ كربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار عويدات، بيروت ١٩٧٧.

ـ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ط٥، الدار الإسلامية إيران، ١٣٦٣ هـ.ش.

ـ كانت، عمنوائيل، نقد العقل المجرد، دار اليقظة العربية ـ بيروت.

م

ـ المظفر، محمد رضا، المنطق الصوري، دار التعارف ـ بيروت، ط١٩٩٥.

ـ المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.

ـ مطهري، مرتضى، الفلسفة، دار التيار الجديد ـ بيروت، ط٢، ١٩٩٨.

- الميانجي، الأحمدي، مواقف الشيعة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط١، ١٤١٦هـ، ثلاثة مجلدات.

- المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، تعليق علي عاشور، ط١، ٢٠٠٠ م، دار أحياء التراث العربي - بيروت، اثنا عشر مجلداً.

- مجلة المحجة، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية، دار الهادي - بيروت.

- مجموعة من المؤلفين، المنطق ونظرية المعرفة، مطبعة الأنباء بدمشق، ط١٩٦٠.

- مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي - لبنان، ط١ للعام ١٩٨٦، مجلدان.

- مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشرى، وعبد الرشيد الصادق، المكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط١٩٦٣.

- من دون مؤلف، نقد العقل بين الغزالي وكانط، دراسة تحليلية مقارنة، اصدار دار مجد - بيروت، الطبعة الأولى٢٠٠٣م.

- محقق الداماد، مصطفى، مداخلة له ضمن أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني المقدس، إصدار معهد المعارف الحكمية، ط١، ١٩٩١م.

ن

ـ النيفر، أحمد، النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقدية، دار الهادي، ت.ط٢٠٠٤.

ـ نادر، ألبير نصري، التصوف الإسلامي، المطبعة الكاثولوكية ـ بيروت، من دون تاريخ.

ـ النائيني، رفيع الدين محمد بن حيدر، الحاشية على أصول الكافي، تحقيق محمد حسين الدرايتي، دار الحديث للطباعة والنشر، إيران ولبنان، ط ٢، ١٣٨٢ هـ.ش.

ـ نزال، عمران سميح، فهم الإنسان ـ النظرية المعرفية العربية، دار القراء، دار قتيبة سورية ودار القراء الأردن.

ـ النوري، علي، مقدمة وتعليقات على مفاتيح الغيب لصدر الدين الشيرازي، تقديم محمد خواجوي، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت، ٢٠٠٣ م، ط٣، مجلدان.

ـ نوفل، عبد الرزاق، التصوف والطريق اليه، ت.ط. ١٩٧٥، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

س

ـ الساعدي، نعمة هادي، القرآن والعقلية العربية، دار الهادي ـ بيروت.

ـ السحمراني، أسعد، قاموس الاديان: الصابئة ـ الزرداشتية ـ اليزيدية، دار النفائس ـ بيروت، ط١، ت١٩٩٧.

- السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات، تصحيح وتقديم هنري كربان، مؤسسة جمال الدين أسد آبادي ـ طهران، مجلدان.

- السبزواري، هادي، مقدمة وتعليقات على الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، لصدر المتألهين الشيرازي، تعليق وتصحيح السيد جلال الدين الاشتياني، مشهد ايران، ط٢ ـ ١٩٨١.

ع

- علي بن أبي طالب، الإمام أمير المؤمنيين عليه السلام، في ديوانه المنسوب إليه، منشورات دار الأعلمي ـ بيروت، من دون تاريخ.

- علي بن الحسين، الإمام زين العابدين عليه السلام، الصيحفة السجادية، الدار الإسلامية ـ بيروت، ط١ ٢٠٠٦ م.

ف

- فضل الله، مهدي، دار الطليعة ـ لبنان، ط١ للعام ١٩٩٣م.

ص

- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ت. ط١٩٨٢، مجلدين

- الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٧٠.

- الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة لعلم الأصول، ط٢، مكتبة النجاح طهران.

ق

- القرآن الكريم.

- القونوي، أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق، مفتاح الغيب، مع شرح مصباح الأنس وتعليقات لميرزا هاشم الأشكوري والإمام الخميني ﷺ والسيد محمد القمي والآغا محمد رضا القمشئي والأستاذ حسن زادة آملي وفتح المفتاح، تصحيح وتقديم محمد خواجوي، إنتشارات مولوي، إيران، ١٤١٦ هـ.ق.

- القمودي، سالم، الإنسان ليس عقلاً، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط (٢، ١.

- قائمي نيا، علي رضا، مقالة نقد التعددية: الدين والصراط المستقيم، مجلة المحجة، م.س، العدد الثالث، نيسان ٢٠٠٢.

- القمي، عباس، مفاتيح الجنان، دار الأعلمي، بيروت، ط ٢٠٠٧.

ر

- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات غريب القرآن، دار نشر الكتاب ـ إيران، ط٢، ١٤٠٤.

ش

- الشيرازي، صدر المتألهين (الملاصدرا)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، حواشي هادي البزواري، تعليق وتصحيح جلال الدين الاشتياني، إيران المركز الجامعي للنشر، ١٩٨١، مجلدان.

ـ الشيرازي، صدر المتألهين (الملاصدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٩٨٣، تسع مجلدات.

ـ الشيبي، كامل مصطفى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

ـ شوربا، زينب، الابستومولوجيا ـ دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث، دار الهادي ـ بيروت، ت.ط ٢٠٠٤.

ـ الشبستري، محمود، روضة الأسرار (او كلشن رواز بالفارسية)، تحقيق أكبر مرتضى بور، دار العطار ـ إيران، ط١، ١٩٤٤ م، باللغة الفارسية.

غ

ـ الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الاضلال، دار المكتبة ـ دمشق، ط١، ت.ط١٩٩٤.

ـ الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ضبط وتعليق د.جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، ط.١، ت.ط١٩٩٣.

ـ غراندان، جان، المخرج الهرمينيوطيقي للفنيومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

ـ غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الاهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم بيروت، ط٢ ـ ٢٠٠٦.

خ

- الخميني، روح الله الموسوي، وصايا عرفانية، سبع وصايا في السير والسلوك العرفاني تتضمن أصول المطالب وأمهات الحقائق، تعريب وتصحيح السيد عباس نور الدين، مركز بقية الله الاعظم(عج) - بيروت، ط١ - ١٩٩٨.

- الخميني، روح الله الموسوي، الوصية السياسية أو النداء الأخير، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام(س) الشؤون الدولية، إيران، ت.ط ١٩٩٦، ط٢.

- الخميني، روح الله الموسوي، شرح دعاء السحر المعروف بدعاء البهاء والمروي عن الإمام زين العابدين عليه السلام، تقديم ومرتبة السيد احمد الفهدي، مؤسسة الوفاء - لبنان، ط٢، ص١٩٨٢م.

- الخميني، روح الله الموسوي، تعليقات على مقدمة محمد داوود القيصري الرومي في شرحه لكتاب فصوص الحكم لإبن عربي، تحقيق سيد جلال الدين الاشتياني، طهران، ١٣٧٥ هـ.

- الخميني، روح الله الموسوي، تعليقات على مصباح الأنس بين المعقول والشهود، لمحمد بن حمزة الفناري وتعليقات لميرزا هاشم الأشكوري والسيد محمد القمي والآغا محمد رضا القمشئي والأستاذ حسن زادة آملي وفتح المفتاح، تصحيح وتقديم محمد خواجوي، انتشارات مولوي، ايران، ١٤١٦ هـ.

- الخميني، روح الله الموسوي، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية مصباح الهداية، تعليق السيد احمد الفهري، مؤسسة الوفاء، بيروت ط ١٩٨٣.

- الخميني روح الله الموسوي، الآداب المعنوية للصلاة، تعريب وشرح أحمد الفهري، مؤسسة الاعلمي - بيروت، ط ٢، ١٩٨٦.

- الخميني، روح الله الموسوي، شرح دعاء السحر، ترجمة وتقديم أحمد الفهري، مؤسسة الوفاء - بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.

- الخميني، روح الله الموسوي، سر الصلاة أو صلاة العارفين، ترجمة أحمد الفهري، دار التعارف - بيروت، د.ت، .

- الخميني، روح الله الموسوي، في رسالته إلى رئيس الإتحاد السوفياتي السابق ميخائيل غورباتشوف نقلاً عن الموقع الإلكتروني: www.sawtakonline.com

- خاقاني، محمد، في مداخلة له بعنوان: تقويم الطبية في عرفان الإمام الخميني وفلسفة صدر المتألهين، أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني المقدس، إصدار معهد المعارف الحكمية، ط١، ١٩٩١م.

الفهرس

إهداء ٥

تقديم ٧

المقدمة ١٣

الفصل الأول: نظرية المعرفة ٢٣

أولاً: تحليل المعرفة ٢٥

ثانياً: موضوع المعرفة ٢٩

ثالثاً: تطور نظرية المعرفة ٣٢

رابعاً: مسائل المعرفة ٣٦

أ ـ المعرفة الواقعية (أو الوضعية) ٣٧

ب ـ البراغماتية ٣٩

ت ـ المثالية ٤١

خامساً: وسائلها ومصادرها: الحواس، العقل، الحدس ٤٣

أ ـ الحس بوصفه وسيلة للمعرفة ٤٣

ب ـ العقل بوصفه وسيلة للمعرفة ٤٨

ت ـ الحدس بوصفه وسيلة للمعرفة ٥٤

الفصل الثاني: المعرفة الدينية ومسائل تاويل وتفسير النص ٥٩

أولاً ـ قضية فهم النص ٦٦

ثانياً ـ قضية تفسير النّص ٦٧
ثالثاً ـ قضية التمييز بين النصوص، وتطور نظرية المعرفة ٦٩
الفصل الثالث: الموقع التاريخي لفكر الإمام الخميني المقدس ٧٩
أولاً ـ الفلسفة المشائية ٨٢
ثانياً ـ الفلسفة الإشراقية ٨٦
ثالثاً ـ المنهج الصوفي ٩٢
الفصل الرابع: مشكلة الوجود وحقيقته عند الإمام المقدس ١٠٧
أولاً: حقيقة الوجود عند الإمام الخميني قدس سره ١١١
ـ مفهوم الوجود ١١٧
ثانياً ـ الحضرات الوجودية الخمس عند الإمام الخميني المقدس ١٢٥
ثالثاً ـ بيان الفرق بين الحضرة الأحدية والحضرة الواحدية ١٣٠
رابعاً ـ مقام العماء عند الإمام الخميني المقدس ١٣٤
خامساً ـ العنقاء ١٣٩
الفصل الخامس: الإنسان في رؤية الإمام الخميني المقدس ١٤٣
أولاً: البعد الروحي للإنسان وعلاقته بخالقه ١٤٥
أ ـ حال العبد أمام المعبود ١٤٥
ب ـ وأما مقام المعبود في نفس العابد (أي استشعار عز الربوبية) ١٤٨
ت ـ مراتب السلوك الإنساني ١٥٢
ثانياً: الأسفار العقلية الأربعة ١٥٤
ثالثاً: مرتبة الإنسان الكامل ١٦٠
ثالثاً: قوسا الوجود ١٦٥
خاتمة ١٧٣
المصادر والمراجع ١٧٧